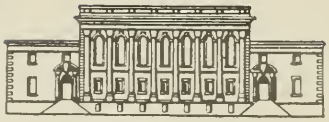
SWEET BRIAR COLLEGE
3 2449 0320007 Y

THESIS
B
2018
.R4
G75
1969

Presented by
Judith Holland Griffiths
Class of 1969
SWEET
BRIAR
COLLEGE
LIBRARY



SMITHSONIAN INSTITUTION LIBRARY
SMITHSONIAN, W. 20560

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
Lyrasis Members and Sloan Foundation

http://www.archive.org/details/ledeveloppementd00grif

# LE DEVELOPPEMENT DU "SYSTEME RELIGIEUX" DE DIDEROT

by

Judith H. Griffiths

Date: May 24, 1969

Approved:

Glenn J. Van Treese
Glenn J. Van Treese
Adviser

Robert S. Tate Jr.
Robert S. Tate Jr.
Duke University

Robert L. Coon
Robert L. Coon

A Thesis

Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements

for the Bachelor of Arts Degree with Honors

in French

Sweet Briar College

Sweet Briar, Virginia

May, 1969

Archives
Griffiths
B
2018
.R4
G75
1969

TABLE DE MATIERES


| Chapitre | | Page |
|---|---|---|
| I. | INTRODUCTION . . . . . | 1 |
| II. | PREMIERS ECRITS . . . . . | 7 |
| III. | L'ENCYCLOPEDIE . . . . . | 40 |
| IV. | JUSQU'AUX BORNES DU MATERIALISME . . . . . | 49 |
| V. | L'INSAISISSABLE . . . . . | 65 |
| VI. | CONCLUSION . . . . . | 82 |
| OUVRAGES CONSULTES . . . . . | | 88 |


136308

Chapter Page

I. . . . . 1

II. . . . . 7

III. . . . . 20

IV. . . . . 47

V. . . . . 54

VI. . . . . 60

BIBLIOGRAPHY . . . . . 66

# CHAPITRE I

## INTRODUCTION

Dans la plupart des livres qui traitent de la philosophie de Diderot, on trouve un développement qui laisse à côté son aspect intuitif de ce qui est vrai et juste. C'est une qualité inhérente à sa pensée qui détermine son point de vue, et qui le pousse d'une philosophie à une autre à la recherche d'une solution aux imperfections qu'il voit autour de lui dans l'Eglise et dans l'univers en général. En mettant en relief la sensibilité du philosophe, le but de cette étude sera de tracer le développement de la pensée de Diderot.

Le terme "système" semble décrire exactement la philosophie de Diderot, car ce mot indique une réunion de principes divers qui forment un ensemble. La pensée de Diderot se compose de plusieurs aspects simultanés qui sont quelquefois très différents. L'évolution de sa pensée n'est pas toujours systématique, mais enfin il arrive, à l'aide de sa sensibilité, à ce qu'on peut appeler un "système religieux." Ici, le terme "religieux" n'a rien à faire avec l'orthodoxie ou la révélation, mais il décrit un système de croyances, se transformant toujours, auquel Diderot est ardemment attaché. Pour Diderot, c'est l'explication de sa propre existence, son but, sa fin, sa raison d'être. Donc, le "système religieux" de Diderot serait les idées qu'il avait acceptées pour expliquer l'univers dans lequel il vivait, et surtout la position de l'homme dans cet univers.

Sa raison d'être ne se trouvait pas dans l'Eglise. Diderot, comme d'autres philosophes, avait été frappé de la corruption de cette institution. Donc il cherchait à former sa propre morale qui n'est pas "chrétienne" dans le sens orthodoxe, mais qui ressemble aux enseignements du Christ de la Bible, c'est-à-dire, la bienfaisance et l'altruisme. Ses oeuvres portent témoignage de cette recherche.

Suivre l'évolution de la pensée de Diderot, c'est le connaître avec tous ses doutes, ses détours. C'est aussi le suivre à travers trois périodes: celle d'une éthique où l'idéal est la vertu, et ce qui consiste plutôt des réflexions des déistes anglais mélangées avec sa propre personnalité;[1] celle du matérialisme, qui atteint un tel extrême que Diderot lui-même ne pouvait plus le supporter; et celle enfin où il entre dans un compromis, où il attribue à l'homme sa dignité, son unique valeur, distincte de tout autre organisme.

Avant d'aller plus loin, il serait utile d'esquisser les termes employés dans cette étude, pour arriver à un entendement général de ce que c'est que le théisme, le déisme, l'utilitarisme, l'athéisme, le matérialisme moniste [illegible], le déterminisme et le fatalisme.

Le théisme: c'est une doctrine qui affirme qu'on connaît Dieu à travers une méthode consciente et surtout ration-

---

1. Lester G. Crocker, "Two Diderot Studies: Ethics and Esthetics," in The Johns Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages, Vol. XXVII (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1952), p. 48.

nelle. En même temps, le théiste avoue qu'il est impossible de concevoir au fond la nature de cet Etre suprême; puisque l'esprit est borné, la connaissance de Dieu doit nécessairement être limitée aussi. Au contraire du déisme qui maintient que Dieu et le monde sont absolument distincts l'un de l'autre et que Dieu est donc transcendant sans être à la fois immanent, le théisme dit que Dieu est à la fois transcendant et immanent. L'Etre suprême, avec lequel on peut communier directement, est personnel. Il n'est ni séparé de l'univers ni identique à l'univers. Une explication cosmologique, c'est-à-dire que Dieu peut être compris en termes de changement et de motion, ou du passage de la potentialité à l'actualité, a, sans doute, intéressé Diderot. Bien qu'il ne se serve pas du terme "Dieu", il gardera ce concept dans le Rêve de d'Alembert.

Le déisme: c'est une manière peu orthodoxe de penser, dans laquelle l'idée de Dieu est liée surtout avec la création.[2] Il existe des lois raisonnables que l'homme peut comprendre, mais après la création, Dieu s'est retiré, et ne se mêle plus des affaires des êtres humains. Selon Shaftesbury et le jeune Diderot, il y a quatre idées principales: 1) la croyance en un Etre suprême; 2) la conviction qu'on doit l'adorer; 3) le but de mener une vie vertueuse; 4) une croyance aux récompenses et aux châtiments de l'autre monde. En

---

2. Le déisme était introduit à Diderot par des écrivains anglais. Pour l'application de la présente étude, c'est Shaftesbury qui a exercé l'influence la plus importante sur Diderot.

Angleterre, les déistes se sont unis pour attaquer l'Eglise orthodoxe. Leur idéal était une religion naturelle sans l'apparat du christianisme. En général, il y a une condamnation de l'intolérance des institutions religieuses et du clergé qui les *di*rige. Une grande partie de la littérature déiste est dévouée à une description des pratiques malfaisantes des religions révélées en toute époque, et les ressemblances entre certains rites païens et certaines cérémonies chrétiennes étaient accentuées. On retrouvera cette caractéristique subtile surtout dans les articles de l'Encyclopédie, où Diderot avait souvent l'occasion de dénigrer les croyances religieuses par de telles allusions. Ils acceptaient les enseignements de la Bible, mais non les récits des miracles ou la révélation. Leur fondement de doute était la critique de la Bible au dix-septième siècle. Les déistes se sont opposés surtout à toute forme de fanatisme, comme l'ascétisme extrême, la macération et les violences de la persécution religieuse, puisque ces activités n'avaient aucun rapport avec la conduite et le sentiment religieux. Leur Dieu exprimait toujours les qualités d'amour, de douceur et de bienfaisance, le grand idéal de Diderot.

L'utilitarisme: c'est un système moral qui affirme que toute action est juste et convenable si elle atteint au plus grand bien pour le plus grand nombre.

L'athéisme: c'est un reniement de "Dieu" ou "des dieux", et le contraire du théisme qui affirme l'existence

d'un Etre suprême. Ce reniement se présente sous deux formes: l'athéisme théorique et l'athéisme pratique. On se sert de celui-là surtout d'une façon polémique, pour étiqueter la position de ceux qui s'opposent à l'idée du Divin. L'athéisme pratique est une croyance qui nie l'existence de Dieu, et qui trouve inutile le concept d'un Etre suprême pour expliquer quoi que ce soit. La découverte des explications scientifiques pour des phénomènes autrement attribués au surnaturel a soutenu cette hypothèse.

Le matérialisme: c'est une position philosophique qui considère que tout fait dépend uniquement de la matière. Ce qu'on appelle mental est en vérité le recueil d'événements physiques, et le procédé mental est déterminé par le procédé physique. Le matérialisme de Diderot ne reconnaît qu'une seule réalité, la matière. Il est donc moniste.

Le déterminisme: c'est une doctrine qui affirme que chaque effet a une cause, mais que la chaîne entre cause et effet n'est pas rigide. Tout n'est pas destiné une fois pour toutes par une force motrice. Au contraire, il y a le libre arbitre, et l'homme peut agir avec sa propre volonté pour modifier sa direction.

Le fatalisme: c'est une croyance qui est téléologique, et qui affirme que tout est dirigé vers une fin à travers un cours inébranlable. Si tout a été écrit "là-haut", comme dit Jacques en théorie dans Jacques le fataliste, il n'y a absolument pas de libre arbitre, et toute décision humaine est im-

puissante et vaine. Il n'y a donc pas de responsabilité morale.

Une distinction entre ces deux dernières philosophies est surtout importante à cause du point de vue moral. Diderot se dirige plutôt vers la première, la modifiant un peu, comme on verra dans Jacques le fataliste.

Voilà donc une esquisse brève des termes qui seront employés. Chaque doctrine se mêle, s'unit à la suivante. Souvent, avec la maturité et l'évolution philosophiques, des idées sont abandonnées pour reparaître plus tard, modifiées par le développement de la pensée de Diderot.

## CHAPITRE II

## PREMIERS ECRITS

Les influences qui ont modelé la méthode de penser et de voir du jeune Denis Diderot sont nombreuses. Son enfance et son adolescence se sont passées à Langres dans un milieu extrêmement orthodoxe. Quand il avait huit ans, sa famille avait déjà décidé qu'il devait devenir prêtre. Son oncle, le chanoine Vigneron, avait renforcé cette décision par sa promesse de donner son canonicat au garçon. Donc, pour réaliser leur projet, ses parents l'ont envoyé en 1723 au Collège des Jésuites où son étude se composait des classiques, de la rhétorique, des mathématiques et de la philosophie. Quoiqu'il ait reçu la tonsure en août 1726, il n'a jamais réalisé les projets de ses parents. Quand son oncle est mort en 1728, sa succession est allée à un autre. Le professeur Crocker, en méditant sur ce changement de destin, écrit:

> Safely stowed away in his canonicate, Diderot would never have gone to Paris, never have turned out a renegade and an atheist. Instead of becoming an enemy of priests and religions, he would have lived out his obscure life in the orbit of the Church.[1]

Plusieurs mois plus tard, déçu même par ce qui venait de se passer, Diderot a pris la décision de faire voeu de Jésuite. En décrivant le sentiment de religiosité parmi les

---

1. Lester G. Crocker, The Embattled Philosopher: A Biography of Denis Diderot (Lansing: Michigan State College Press, 1954), p. 8.

adolescents, qu'il a sans doute éprouvé lui-même, il a dit:

> Il vient un moment où presque toutes les jeunes filles et les jeunes garçons tombent dans la mélancolie; ils sont tourmentés d'une inquiétude vague qui se promène sur tout, et qui ne trouve rien qui la calme. Ils cherchent la solitude; ils pleurent; le silence des cloîtres les touche; l'image de la paix qui semble régner dans les maisons religieuses les séduit. Ils prennent pour la voix de Dieu qui les appelle à lui les premiers efforts d'un tempérament qui se développe: et c'est précisément lorsque la nature les sollicite, qu'ils embrassent un genre de vie contraire au voeu de la nature.[2]

Il est allé ensuite au grand collège des Jésuites à Paris, Louis-le-Grand, qui "était décidément une pépinière d'anti-chrétiens: après Voltaire, Diderot."[3] Cependant, sa fille, Mme Vandeul dans ses "Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot" (Oeuvres, I, xxx) maintient qu'il est allé au collège d'Harcourt, qui était un des foyers les plus actifs du jansénisme universitaire et de la lutte contre les Jésuites.[4] Il y a aussi un autre aspect qui est bien contesté; est-ce que Diderot est allé à la Sorbonne afin d'obtenir le bonnet de Docteur en Théologie? Les professeurs Pommier et Crocker(?)

---

2. Denis Diderot, Oeuvres Complètes, ed. J Assézat et Maurice Tourneux (Paris: Garnier, 1875), VI, 182. Pour éviter un nombre excessif de notes, tout renseignement à cette édition des ouvrages de Diderot paraîtra entre parenthèses dans le texte, avec la désignation "Oeuvres", suivie par le nombre du tome et de la page. Les citations directes seront en français moderne pour la convenance du lecteur.

3. Jean Pommier, Diderot avant Vincennes (Paris: Boivin, 1939), p. 8.

4. Ibid., p. 9.

en doutent,[5] mais celui-ci ajoute: "yet many circumstances, such as his familiarity with theology and scholastic reasoning and his possible acquaintance with Hebrew, are difficult to explain otherwise."[6] En tout cas, on voit qu'il a eu une jeunesse extrêmement orthodoxe; il était plutôt dans l'Eglise que prêt à la quitter ou de l'attaquer au nom de la philosophie.

Il n'a jamais reçu son bonnet de docteur, et par la suite, il s'est mis à étudier le droit à Paris dans le bureau de Clément de Ris, de 1733 à 1734. A vrai dire, son enthousiasme était pour les études, mais il trouvait ce métier de droit trop sec. Son père ne pouvait pas toujours lui envoyer de l'argent, et donc, en 1734, M. Diderot lui a donné le choix d'étudier la médecine, le droit, ou bien de devenir coutelier.[7] Aucun choix ne satisfaisait le jeune homme. Exaspéré, son père a cessé de subvenir à ses besoins. Diderot était indépendant dans tous les sens du mot. Voilà bien le commencement de sa vie de bohème. C'était une période où il gagnait sa vie en donnant des leçons privées. Pendant ce temps, il s'est enrichi par la lecture.

En 1741, survient un événement qui change sa vie de bohème; il rencontre et, quelques années plus tard épouse Mlle Champion, et donc il va falloir gagner sa vie, penser à deux. Diderot s'est tourné

---

5. Pommier, p. 10; Crocker, p. 11.

6. Crocker, p. 11.

7. Ibid., p. 12.

vers les traductions pour se procurer des ressources, et puisqu'il connaissait extrêmement bien l'anglais, c'est dans la littérature de la Grande-Bretagne qu'il a trouvé son travail.

Son premier manuscrit, l'Histoire de la Grèce, de Temple Stanyan, date de mai 1742, et est imprimé l'année suivante. Le 13 août 1744, une fille est née: autre responsabilité qui le pousse vers la traduction. Donc il commence à faire passer en français le Dictionnaire universel de médecine, de chirurgie, de chimie, de botanique de Robert James. L'importance de cet ouvrage est dans le fait qu'il lui permet "de donner, en quelque sorte, une preuve de sa capacité d'organisation d'entreprises de grande envergure de culture et de librairie."[8] C'était une préparation parfaite pour l'Encyclopédie.

La troisième traduction, l'Essai sur le mérite et la vertu de Shaftesbury, est la plus importante, car pour la première fois, elle témoigne de sa philosophie. A cause de l'addition de ses notes et de l'affinité des idées de l'auteur et du traducteur, cet essai sert comme la première expression de sa propre pensée. Il a choisi Shaftesbury et l'a traduit en un français vif, mais est-ce une véritable traduction, ou bien "Diderot qui nous parle à travers les idées de Shaftesbury; ..."[9] On verra plus loin la ressemblance

---

8. Franco Venturi, Jeunesse de Diderot: 1713-1753, trans. Juliette Bertrand (Paris: Skira, 1939), p. 47.

9. Ibid., p. 49.

entre leur philosophie dans les citations tirées de cet ouvrage. Diderot lui-même explique leur similarité dans son "Discours préliminaire": "Il ne me reste qu'un mot à dire sur la manière dont j'ai traité M..... S..... Je l'ai lu et relu: je me suis rempli de son esprit; et j'ai pour ainsi dire, fermé son livre, lorsque j'ai pris la plume" (Oeuvres, I, 16). Il a soigneusement choisi cette oeuvre pour faire connaître Shaftesbury, et parce qu'il la considérait comme "son oeuvre centrale, celle à laquelle toutes les autres se raccordaient et se rattachaient. C'est aussi celle où le raisonnement philosophique est le plus précis et le plus serré, ..."[10] Quelles sont, donc, les idées qu'on trouve dans sa paraphrase? Comme son titre l'indique, l'Essai sur le mérite et la vertu traite surtout de la morale.

Dans sa dédicace, il commence par une attaque contre le fanatisme de la religion:

> Il y a, de la philosophie à l'impiété, aussi loin que de la religion au fanatisme; mais de fanatisme à la barbarie, il n'y a qu'un pas. Par barbarie, j'entends ... cette sombre disposition qui rend un homme insensible aux charmes de la nature et de l'art, et aux douceurs de la société (Oeuvres, I, 9).

On voit ici le noyau de sa philosophie: l'homme social et son système de morale libéré de l'intolérance de la religion révélée.

Encore une critique contre la religion:

---

10. Ibid., p. 50.

Mais rappelez-vous l'histoire de nos troubles civils, et vous verrez la moitié de la nation se baigner, par piété, dans le sang de l'autre moitié, et violer, pour soutenir la cause de Dieu, les premiers sentiments de l'humanité; comme s'il fallait cesser d'être homme pour se montrer religieux! (Oeuvres, I, 10).

Cette "paraphrase" lui permet de se révolter contre des méthodes préconçues, contre tout effort de "substituer à une expérience vivante, ... un surrogat artificiel, une forme vide."[11]

Dans ce "Discours préliminaire" Diderot lie la vertu à la connaissance de Dieu, dans un formalisme rigide typique de cette période de sa pensée: "Point de vertu, sans croire en Dieu; point de bonheur sans vertu: ..." (Oeuvres, I, 12).

Donc, dès les premières pages, on peut voir les deux parties principales de sa philosophie: une partie destructive et une partie constructive. Dans le vide qu'il créera par sa critique des institutions et des pratiques de l'Eglise, il substituera sa propre philosophie: celle de la vertu qui mène au bonheur.

Tous les deux, Diderot et Shaftesbury, ont trouvé la science des morales beaucoup plus importante que celle de la métaphysique, le bonheur plus important que la contemplation intellectuelle; tous les deux ont condamné "l'enthousiasme" dans le sens du "fanatisme religieux" mais ils l'avaient loué dans le sens moderne d'une passion pour l'action; et ils ont sur-

---

11. Ibid., p. 51.

tout mis l'accent sur la vertu.[12]

Cette vertu n'est pas celle de la religion révélée, mais plutôt celle d'une société séculière, basée sur la bienfaisance. La récompense de la vertu est le bonheur. Diderot trouve dans la nature humaine les passions, l'intérêt personnel, le désir du bonheur et la nécessité de vivre dans la société. Une partie de cette vertu est la modération au profit du bien général qui est aussi, à la longue, au profit de l'individu.[13]

Cette doctrine, "point de bonheur sans vertu," a son aspect négatif aussi. Shaftesbury dit:

> Que le principal moyen d'être bien avec soi, et par conséquent d'être heureux, c'est d'avoir les affections entières et énergiques; et que de manquer de ces affections, ou les avoir défectueuses, c'est d'être malheureux (Oeuvres, I, 78).

Diderot montre la ressemblance de sa philosophie à celle de Shaftesbury quand il ajoute dans une de ses notes cette preuve de l'histoire:

> Je ne crois pas qu'on trouve jamais l'histoire en contradiction avec cette conclusion de notre philosophie. Ouvrons les Annales de Tacite, ... parcourons le règne de Tibère, de Claude, de Caligula, de Néron, de Galba, ... et renonçons à nos principes, si dans la foule de ces scélérats insignes ... nous rencontrons un heureux (Oeuvres, I, 118).

Il fait l'observation suivante: "si l'on parcourt les dif-

---

12. R. Loyalty Cru, Diderot as a Disciple of English Thought (New York: Columbia University Press, 1913), p. 132.

13. Lester G. Crocker, "Two Diderot Studies: Ethics and Esthetics," in The Johns Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages, Vol. XXVII (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1952), p. 7.

férents ordres de méchants qui remplissent la distance morale de Sénèque à Néron, on distinguera, de plus, la misère actuelle dans une proportion constante avec la dépravation." Dans son exemple d'un cas extrême, Néron, il trouve: "aussi n'y rencontre-t-on pas un moment de bonheur; on le voit dans d'éternelles horreurs: ses transes vont quelquefois jusqu'à l'aliénation d'esprit; ..." (Oeuvres, I, 118). Voici donc les châtiments sur terre qui suivent le vice.

Dans l'Essai, Diderot emploie des termes comme ils avaient été employés par Shaftesbury. On a déjà vu la ressemblance entre leur pensée. On peut donc décrire les définitions suivantes comme typiques de tous les deux. Selon Shaftesbury, Dieu est "l'Etre tout-puissant dans la nature, et qu'on suppose la gouverner avec intelligence et bonté" (Oeuvres, I, 21). Diderot accepte et contraste cette définition avec le concept de Dieu dans d'autres religions:

> Nous n'ignorons pas que, dans quelques religions, on ne regarde Dieu que comme un être violent, despotique, arbitraire et destinant les créatures à un malheur inévitable, sans aucun mérite ou démérite prévu; c'est-à-dire qu'on élève un diable sur ces autels où l'on croit adorer Dieu (Oeuvres, I, 22-23).

Voici donc un autre exemple de l'éloignement de Diderot de la religion orthodoxe. Selon Shaftesbury, le théiste croit "que tout a été fait et ordonné, que tout est gouverné pour le mieux par une seule intelligence essentiellement bonne" (Oeuvres, I, 21). A cette époque-là, Diderot s'est mis dans cette catégorie: "nous prouverons, avec une précision vrai-

ment géométrique, que, de tous les systèmes concernant la Divinité, le <u>théisme</u> est le seul qui lui soit favorable" (Oeuvres, I, 13). Il n'avait pas abandonné le concept d'un Dieu, tout simplement le concept d'un Dieu "violent, despotique, arbitraire et destinant les créatures à un malheur inévitable" que lui présentait l'Eglise orthodoxe (Oeuvres, I, 22-23). Cinq ans plus tard, sa pensée aurait tant changé que la définition suivante le décrira exactement. L'athée est celui qui ne reconnaît "dans la nature d'autre cause, d'autre principe des êtres que le hasard; il nie qu'une intelligence suprême ait fait, ordonné, disposé tout à quelque bien général au particulier, ..." (Oeuvres, I, 21).

Diderot ajoute dans une de ses notes que le théiste doit être l'homme le plus heureux, et puis il le contraste avec l'athée:

> Mais si l'on supposait, au contraire, que l'honnête homme ne peut être que malheureux en ce monde, et que la félicité temporelle est incompatible avec la vertu, l'économie singulière qui règnerait dans l'univers ne le porterait-elle pas à se méfier de l'ordre qui régnera dans l'autre vie? Décrier la vertu n'est-ce pas ébranler l'existence d'un Dieu, sans fortifier la croyance d'une vie à venir? (Oeuvres, I, 60).

Donc, l'athéisme, qui nie la vertu, "laisse la probité sans appui. Cependant," continue-t-il, "Hobbes était bon citoyen, bon parent, bon ami, et ne croyait point en Dieu" (Oeuvres, I, 59). On voit dans l'esprit de Diderot une séparation nette entre la religion et la morale. Plus tard il dit: "s'il y avait à s'étonner, ce ne serait pas d'un athée qui

vit bien, mais d'un chrétien qui vit mal" (Oeuvres, I, 58-59).

Dans cette moralité indépendante de la religion, Diderot met l'accent sur les passions: une idée qui se retrouvera dans presque toutes ses oeuvres, et qui montre une des qualités distinctes de l'homme, et du génie en particulier. Plus tard, quand Diderot médite sur la question du fatalisme, c'est-à-dire si l'homme peut agir ou non pour changer son destin, ce sera les passions qui lui donneront une partie de sa réponse. On verra ce traitement dans Jacques le fataliste. Voilà donc la première indication de cet aspect de son développement: "J'ai des passions, et je serais bien fâché d'en manquer: c'est très passionnément que j'aime mon Dieu, mon roi, mon pays, mes parents, mes amis, ma maîtresse et moi-même" (Oeuvres, I, 25). Et plus loin, il fait cette analogie à la musique:

> Nous ressemblons à de vrais instruments dont les passions sont les cordes. Dans le fou, elles sont trop hautes; l'instrument crie: elles sont trop basses dans le stupide; l'instrument est sourd. Un homme sans passions est donc un instrument dont on a coupé les cordes, ou qui n'en eut jamais (Oeuvres, I, 75).

Donc, dans son "Discours préliminaire" et dans ses notes qui montrent sa propre philosophie, on voit essentiellement une condamnation de l'athéisme et de l'intolérance religieuse, une apologie des passions et de la vertu, surtout sous un aspect utilitaire et séculier, ce qui lie la vertu à la société, ou au bien général: "point de bonheur

sans vertu." On voit aussi que cette oeuvre n'est pas tout simplement une traduction. Hermand l'exprime ainsi:

> Concluons que Shaftesbury fut à un moment à Diderot d'un excitant, d'un modèle même qui lui montrât la route à suivre, en lui fournissant une première ébauche de la méthode; il ne fut pas pour lui un maître.[14]

Dans l'Essai sur le mérite et la vertu, Diderot a déclaré une croyance en Dieu. Dans son "Discours préliminaire" il a dit que "de tous les systèmes concernant la Divinité, le théisme est le seul qui lui soit favorable" (Oeuvres, I, 13). On peut constater, alors, qu'à cette époque, Diderot est théiste. Incorporée à cette foi était une croyance dans la philosophie morale de Jésus-Christ, la bienfaisance, mais certainement pas une fidélité au dogme de l'Eglise. Il a mis l'accent sur l'utilité de la morale qui est possible (mais pas toujours pratiquée) dans le christianisme, mais il a dénoncé les institutions et les cérémonies orthodoxes. A vrai dire, tout ce qu'il a retenu jusqu'ici est l'idée de la récompense et du châtiment, et une croyance à un Etre suprême. Il s'éloigne de plus en plus de la doctrine chrétienne de la vertu basée sur la révélation, et il y substitue sa morale séculière basée sur la bienfaisance. Voici donc son niveau d'esprit en 1745. Une année plus tard, il y a maints autres aspects développés dans son deuxième ouvrage qui est entièrement le sien, les Pensées philosophiques.

---

14. Pierre Hermand, Les Idées morales de Diderot (Paris: Presses Universitaires, 1923), p. 268.

Ce ne sont plus les besoins familiaux qui poussent Diderot à écrire; il y a une autre raison cette fois-ci: l'exigeance de Mme de Puisieux, sa maîtresse. Il a donc écrit les Pensées entre le Vendredi Saint et le jour de Pâques, pour lui donner cinquante louis. Le libraire a publié cet ouvrage en 1746, sans nom d'auteur ni d'éditeur. Le 7 juillet 1746, le janséniste Parlement de Paris l'a condamné au feu. Mais "cette condamnation n'avait rien d'inquiétant, ni pour l'auteur ni pour le volume--au contraire--c'était un sûr moyen de propagande."[15]

Un commencement symbolique des Pensées est le frontispice qui représente la Vérité enlevant son masque à la Superstition, un acte qui montre un des buts de cette oeuvre.[16]

Pour bien examiner l'originalité de Diderot dans cette oeuvre, il faut d'abord déterminer à quel point celle-ci est liée à Shaftesbury. D'une façon de parler, les Pensées sont le "prolongement des notes personnelles que Diderot a ajoutées à sa traduction de Shaftesbury."[17] On retrouve plusieurs de ces mêmes idées, mais pendant une année beaucoup d'autres idées y sont mélangées et ont pris plus de force et de vigueur.

Diderot commence par son apologie des passions. Il s'oppose à leur aspect négatif: "On déclame sans fin contre

---

15. Robert Niklaus, trans., Pensées philosophiques, par Denis Diderot (Genève: Droz, 1950), p. viii.

16. Pommier, Diderot avant Vincennes, p. 29.

17. Op. cit., p. x.

les Passions; on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous ses plaisirs." Mais ce n'est seulement le plaisir qui est le résultat des passions, mais toute grandeur, tout génie: "il n'y a que les passions et les grandes passions qui puissent élever l'âme aux grandes choses." Au contraire, "les passions sobres font les hommes communs," et quant au génie:

> Les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires. La contrainte anéantit la grandeur et l'énergie de la nature. Voyez cet arbre: c'est au luxe de ses branches que vous devez la fraîcheur et l'étendue de ses ombres ... .

Mais il admet aussi qu'il ne faut pas avoir des extrêmes. S'il y a une équilibre, "vous ne verrez ni libertins, ni téméraires, ni lâches" (Oeuvres, I, 127).

Dans la cinquième Pensée, Diderot lie son apologie à une attaque contre l'ascétisme religieux qui essaie de subjuguer complètement les passions. Il parle du dévot "qui se tourmente comme un forcené, pour ne rien désirer, ne rien aimer, ne rien sentir, et qui finirait par devenir un vrai monstre s'il réussissait!" (Oeuvres, I, 128).

On voit encore une fois cet aspect destructeur contre les institutions de l'Eglise. Il montre la contradiction fondamentale dans les doctrines religieuses:

> Quelles voix! quels cris! Quels crimes ont commis tous ces malheureux? Les uns se frappent la poitrine avec des cailloux; ... tous ont les regrets, la douleur et la mort dans les yeux. Qui les condamne à ces tourments?... Le Dieu qu'ils ont offensé ... Quel est donc ce Dieu? Un Dieu plein de bonté ...? (Oeuvres, I, 129).

Ici Diderot attaque le concept de Dieu qui imputerait à un Etre suprême tous les vices, toutes les petitesses d'un homme. Ce n'est certainement pas le Dieu naturel dont parlent tant de déistes et de philosophes. Pour bien souligner cette contradiction entre son Dieu naturel et le Dieu vengeur de la religion révélée, Diderot ajoute que l'athéisme est moins injurieux à Dieu que la superstition. Un athée comme Hobbes peut exprimer les qualités chrétiennes de bonté et de responsabilité; il est "bon citoyen, bon parent;" tandis que la superstition est une négation de toutes les qualités de pardon, de bonté et de douceur trouvées chez le Dieu naturel, le Dieu des déistes, le Dieu de Diderot.

Plus loin il attaque les miracles, et en même temps il loue la raison:

> Pontife de Mahomet [ne pouvait-il vouloir dire ici le prêtre chrétien?], redresse des boiteux; fais parler des muets; rends la vue aux aveugles; guéris des paralytiques; ressuscite des morts; ... et à ton grand étonnement ma foi n'en sera point ébranlée. Veux-tu que je devienne ton prosélyte? laisse tous ces prestiges, et raisonnons. Je suis plus sûr de mon jugement que de mes yeux.
>
> Si la religion que tu m'annonces est vraie, sa vérité peut être mise en évidence et se démontrer par des raisons invincibles. Trouve-les, ces raisons. Pourquoi me harceler par des prodiges, quand tu n'as besoin, pour me terrasser, que d'un syllogisme? Quoi donc! te serait-il plus facile de redresser un boiteux que de m'éclairer? ... L'exemple, les prodiges et l'autorité peuvent faire des dupes ou des hypocrites: la raison seule fait des croyants (Oeuvres, I, 152).

Il défie l'évidence des sens matériels quand elle est le contraire de la raison. Sa religion est basée sur la raison, et

non sur la révélation.

Bien qu'il se soit déclaré théiste dans l'Essai, il se montre plutôt déiste dans les Pensées et dit que "le déiste seul peut faire tête à l'athée" (Oeuvres, I, 130). Diderot rejette la révélation, ce qui se voit dans ses attaques répétées contre cette doctrine.

Les remarques de Diderot sur l'athéisme sont très révélatrices. Bien qu'il ne se montre pas définitivement athée avant la Lettre sur les aveugles, il a une grande sympathie pour cette philosophie dans ses écrits précédants. En examinant ce qu'il a dit à propos de l'athée on peut bien distinguer son attitude. On a déjà vu dans les notes de l'Essai que Diderot avoue qu'un athée peut être moral, sans croire en Dieu. Dans les Pensées, l'argument de l'athée met l'accent sur les désordres qu'il voit dans la moralité orthodoxe: "'si tout n'est pas le mieux qu'il est possible, c'est en Dieu impuissance ou mauvaise volonté'" (Oeuvres, I, 132).

Comme d'autres philosophes, il avait beaucoup de sympathie pour l'athée, et dans l'esprit de tolérance il écrit:

> Parce qu'un homme a tort de ne pas croire en Dieu, avons-nous raison de l'injurier? On n'a recours aux invectives que quand on manque de preuves. 'Tu prends ton tonnerre au lieu de répondre, dit Ménippe à Jupiter; tu as donc tort?' (Oeuvres, I, 132).

La réponse du déiste à l'argument de l'athée ne vient pas de la religion révélée mais de la nature et de la science. La science fait preuve de l'existence de Dieu. Ce

sont les observations de Malpighi[18] plus que "les méditations sublimes de Malebranche et de Descartes" qui réfutent la philosophie athée. Pour Diderot, l'aile d'un papillon est assez pour témoigner du dessein de l'Etre suprême (Oeuvres, I, 132-133). C'est un argument "physio-théologique" où le monde et chaque fragment indiquent une cause intelligente.[19] C'est la méthode de "mettre dans la bouche de l'athée des arguments de poids, et à donner le dernier mot au déiste."[20]

Donc, on voit que Diderot connaissait bien le point de vue athée, et qu'il avait de la sympathie pour les adhérents de cette philosophie.

Le sceptique se trouve entre les deux:

> Le déiste assure l'existence d'un Dieu, l'immortalité de l'âme et ses suites: le sceptique n'est point décidé sur ces articles; l'athée les nie. Le sceptique a donc, pour être vertueux, un motif de plus que l'athée, et quelque raison de moins que le déiste.(Oeuvres, I, 137).

C'est un écho de la vertu si bien développée dans l'Essai sur le mérite et la vertu. En défense du sceptique, on trouve ce défi:

> Ce qu'on n'a jamais mis en question n'a point été prouvé. Ce qu'on n'a point examiné sans prévention n'a jamais été bien examiné. Le scepticisme est donc le premier pas vers la

---

18. Marcello Malpighi (1628-1694) célèbre médecin et anatomiste italien. Il s'est illustré par ses recherches anatomiques et son application du microscope aux observations sur l'homme.

19. Henri Lefebvre, Diderot (Paris: Hier et Aujourd'hui, 1949), p. 86.

20. Pommier, Diderot avant Vincennes, p. 35.

vérité. Il doit être général, car il en est la pierre de touche. Si, pour s'assurer de l'existence de Dieu, le philosophe commence par en douter, y a-t-il quelque proposition qui puisse se soustraire à cette épreuve? (Oeuvres, I, 140).

Ce développement du point de vue sceptique annonce son prochain ouvrage intitulé la Promenade du sceptique. Ici on voit bien son état de doute et d'incertitude devant la question: la force motrice est-elle Dieu ou le hasard?

Il fait appel à une espèce de panthéisme dans la Pensée XXVI. Au lieu de limiter l'Etre suprême, on doit élargir la conception de Dieu:

On n'insiste pas assez sur sa présence. Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire; les murs d'un temple bornent sa vue; elle n'existe point au delà. Insensés que vous êtes! détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées; élargissez Dieu; voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point (Oeuvres, I, 138).

Le déisme, le scepticisme, l'athéisme: ce sont les trois aspects les mieux développés, et dans l'ensemble, développés d'une façon impartiale. Niklaus présente une observation intéressante qui peut expliquer cette multiplicité de théories dans les Pensées:

On n'a pas vu que les Pensées sont en réalité un dialogue, où il ne manque que le nom des interlocuteurs, qu'on s'est mépris naguère sur le sens profond du livre. Les Pensées sont pour une bonne part une sorte de conversation entre un athée, un superstitieux et un déiste.[21]

---

21. Niklaus, trans., Pensées philosophiques, par Denis Diderot, p. xix.

Cette forme de dialogue se trouve dans maints autres ouvrages de Diderot, parmi lesquels on peut citer l'exemple spécifique du Neveu de Rameau. C'était dans cette oeuvre que Diderot a exprimé les aspects contradictoires de sa philosophie, attribuant une partie à "Moi" et l'autre partie à "Lui." Ce qu'il est important de voir, est que, en vérité, ce ne sont que des aspects différents d'une seule personne. Donc, ce développement des trois doctrines dans les Pensées (le déisme, le scepticisme et l'athéisme), ne peut-il pas être attribué à une certaine hésitation dans l'esprit de l'auteur? Nous voilà devant une oeuvre de transition qui montre encore l'influence déiste de Shaftesbury mais aussi l'inclination pour le scepticisme et l'athéisme. On trouve aussi quelques traits du matérialisme naissant dans sa confiance dans la science pour soutenir les arguments du déiste.

Diderot est surtout à la recherche de l'ordre, d'une loi perceptible dans l'univers qui dirigera les actions de l'univers et de l'homme. Il avait peur d'un univers sans loi et sans direction, au gré du hasard. Le déisme ne pouvait pas apaiser ces craintes, et il ne pouvait pas croire en un Dieu qui admettait la continuation du mal. On verra ces doutes dans la Promenade du sceptique, une oeuvre qui montre les aspects différents de sa pensée jusque-là.[22]

Dans la Promenade du sceptique, saisie tout de suite

---

22. Emita Hill, "Materialism and Monsters in Le Rêve de d'Alembert," in Diderot Studies X, ed. Otis Fellows and Diana Guiragossian (Genève: Droz, 1968), p. 71.

par la police, Diderot développe le dialogue si utile pour l'exposition des aspects divers de son esprit. La Promenade est le récit d'une conversation que le déiste, Ariste-Diderot a eue avec un ami-philosophe, Cléobule. L'ensemble est sous la forme d'une allégorie de trois allées: "l'allée des épines," "l'allée des marronniers," et "l'allée des fleurs" qui représentent respectivement la religion, la philosophie et le monde.

Le premier chapitre illustre son aspect négatif contre la religion orthodoxe. Avec l'aide d'une "clef" aux symboles de l'allégorie que Diderot ajoute à la fin, et dont on n'a vraiment pas grand besoin, tant la satire est si peu voilée, on comprend que les croyants sont des "soldats", dont les devoirs "se réduisent à bien tenir son bandeau [la foi] et à conserver sa robe [symbole d'innocence] sans tache" (Oeuvres, I, 192). Ariste décrit ainsi la première allée:

> On trouve dans l'allée des épines des haires, des cilices, des disciplines, des masques, des recueils de pieuses rêveries, ... et je ne sais combien d'instructions pour porter fermement son bandeau, instructions qui sont toutes superflues pour les sots, et entre lesquels il n'y en a pas une bonne pour les gens sensés (Oeuvres, I, 193-194).

Il y a un chef, "un vice-roi [le pape] qui ... se fait ... porter dans un palanquin" (Oeuvres, I, 195). Après avoir ainsi décrit toute la hiérarchie, il passe à une attaque contre certaines doctrines, telle que la grâce divine qui est représentée par un bâton ou une canne.

Plus loin Diderot se sert d'un exemple qui lui four-

nira une partie de sa Lettre sur les aveugles: le récit de l'aveugle-né. Si le bandeau tombe, le "soldat" se trouve "tout à coup dans le cas d'un aveugle-né à qui l'on ouvrirait les paupières. Tous les objets de la nature se présenteraient à lui sous une forme bien différente des idées qu'il en aurait reçues" (Oeuvres, I, 212).

Le deuxième chapitre est beaucoup plus important dans une étude générale de sa philosophie, car Diderot se sert de cinq philosophes pour exposer la diversité de sa pensée: un pyrrhonien, un athée, un déiste, un spinosiste et un sceptique. D'abord l'athée l'emporte sur le soldat-dévot:

> Pourquoi crois-tu à l'existence du prince [Dieu]? ta croyance est-elle le fruit de tes méditations et de tes lumières, ou l'effet des préjugés et des harangues de tes chefs?
>
> Tu n'as presque aucune idée de ce que tu cherches; et au lieu de t'éclairer dans ta route, tu t'es fait une loi de marcher en aveugle, et les yeux couverts d'un bandeau. Si ce prince se présentait jamais à toi, comment le reconnaîtrais-tu dans l'obscurité que tu te fais? (Oeuvres, I, 221-222).

L'athée reprend son argument basé sur le manque d'organisation dans l'univers, se servant du point de vue matérialiste: "nous déraisonnons quand [l'économie des organes] s'altère" (Oeuvres, I, 223). Il s'oppose à la macération avec une compassion profonde pour le dévot souffrant: "Honorerais-tu beaucoup le vice-roi en défigurant ses portraits?" (Oeuvres, I, 225). Le croyant ne peut pas répondre à tous ces arguments. Alors il se met à crier "à l'impie, au déserteur" pour recevoir l'aide de ses camarades,

et l'athée voit "accourir de toutes parts des guides furieux [les autres dévots], un fagot sous le bras et la torche à la main" (Oeuvres, I, 226). L'athée qui se sert de sa raison n'est pas aveuglé par une foi orthodoxe, et donc il triomphe sur le dévot. Celui-ci montre l'hypocrisie de sa morale orthodoxe quand il attaque son interlocuteur. C'est une petite répétition de l'Inquisition.

Dans la conversation entre les philosophes eux-mêmes, le déiste se montre le plus fort, réfutant les autres arguments et faisant preuve da la nature. En parlant de l'utilité et de la nécessité des astres, il dit:

> Quelle main bienfaisante les a tous allumés et daigne entretenir leur lumière? nous en jouissons. serions-nous donc assez ingrats pour en attribuer la production au hasard? leur existence et leur ordre admirable ne nous mèneront-ils pas à la découverte de leur auteur? (Oeuvres, I, 228).

Ce qui est important, c'est que l'athée a une tres bonne réponse:

> Nous avons devant nous une machine inconnue sur laquelle on a fait des observations qui prouvent la régularité de ses mouvements, selon les uns, et son désordre au sentiment des autres. Des ignorants qui n'en ont examiné qu'une roue ... forment des conjectures sur leur engrainure dans cent mille autres roues dont ils ignorent le jeu et les ressorts ... (Oeuvres, I, 229).

Le spinosiste, silencieux jusqu'à ce moment, les interrompt pour ajouter sa philosophie panthéiste: "le grand orbe lumineux ... est l'oeil de notre prince. Vous faites partie de son être; il est en vous, vous êtes en lui" (Oeuvres, I,

229-230). On verra une modification de cette philosophie dans son matérialisme cinq ans plus tard, dans sa théorie du "tout", où l'individu perd son identité quand il devient une partie de l'ensemble. Cette idée est développée dans le Rêve de d'Alembert.

On reconnaît le Diderot de l'Essai et des Pensées dans l'argument du déiste quand il essaie de montrer l'utilité de tout ce qui a été créé:

> Vous condamnez la position de ce fleuve et de ces montagnes, parce qu'elles vous gênent actuellement; mais êtes-vous seul dans l'univers? Avez-vous pesé tous les rapports de ces deux objets avec le bien du système général? (Oeuvres, I, 231).

Et encore une fois, Diderot se montre peu disposé à abandonner l'explication déiste de l'univers: "dans l'univers rien n'est fait ni placé sans dessein ..." (Oeuvres, I, 233). Comme dans les Pensées, il se rapporte à une explication scientifique du dessein:

> Depuis qu'à l'aide du microscope on a découvert dans le ver à soie un cerveau, un coeur, des intestins, des poumons; qu'on connaît le mécanisme et l'usage de ces parties, ... en parle-t-on au hasard à votre avis? (Oeuvres, I, 233).

Il pose une question dont la réponse comblera la lacune dans sa transition du déisme à l'athéisme et au matérialisme: "si l'on peut démontrer que la matière, et peut-être même son arrangement sont éternels, que devient la déclamation /du déiste/?" (Oeuvres, I, 234). Jusqu'ici, l'auteur n'a pas encore trouvé de réponse à cette question, et donc le déiste

l'emporte sur l'athée.

Le dernier mot est au spinosiste qui, selon le déiste, divinise "les papillons, les insectes, les mouches, les gouttes d'eau et toutes les molécules de la matière." La réponse étonnante du demi-panthéiste est: "Je ne divinise rien ... Si vous m'entendez un peu, vous verrez, au contraire, que je travaille à bannir du monde la présomption, le mensonge et les dieux" (Oeuvres, I, 234).

Philoxène, le porte-parole des déistes, est prêt à donner sa réponse quand tout d'un coup le ciel est couvert de nuages, et il reste silencieux. "A peine eut-il commencé que le ciel s'obscurcit; un nuage épais nous déroba le spectacle de la nature, et nous nous trouvâmes dans une nuit profonde" (Oeuvres, I, 253). Cette phrase signifie l'incertitude de Diderot en ce temps. Il n'est pas complètement déiste ni sceptique ni matérialiste. Il se trouve dans les limbes de doute. On verra ce même symbolisme d'obscurité dans sa prochaine oeuvre où il a choisi pour porte-parole le mathématicien aveugle Saunderson.[23]

C'est encore le déiste qui provisoirement semble répondre aux questions de Diderot, puisque c'est le déiste qui l'emporte sur les quatre autres philosophes. Le lien entre le déiste et l'athée devient de plus en plus faible, mais Diderot ne peut pas encore penser que la nature n'ait pas d'auteur. Sans Créateur, il ne peut pas expliquer la

---

23. Hill, pp. 72-73.

fusion de l'esprit et de la matière. Il n'attend que la découverte scientifique de Needham, et l'explication trouvée dans l'Homme machine par La Mettrie. Mais Diderot ne pouvait pas devancer la science de son temps. Il reste déiste pour le moment, mais, à travers le dialogue, on voit bien les autres aspects de sa pensée qui sont prêts à se développer quand il trouvera enfin une explication scientifique pour les soutenir. On retrouve aussi la morale utilitaire du bien général exprimée dans l'Essai et dans les Pensées. Voilà donc, en partie, l'état de sa pensée vers 1747.

On vient maintenant à la dernière étape de cette période: Diderot cesse de parler de Dieu--il est athée. La morale ne trouve plus sa base dans cet Etre suprême, mais elle est intimement liée à l'état du corps. L'ordre dans la nature, qui a été expliqué jusqu'ici par le concept d'un Créateur omniscient, est maintenant expliqué par l'évolution, en applicant la règle de fausse position. Son athéisme et son matérialisme ont leur premier véritable développement dans la Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient, l'oeuvre qui a été cause principale de l'incarcération de Diderot.

Diderot a beaucoup pensé aux différences entre ceux auxquels il manque un sens et ceux qui sont parfaits:

> Je n'ai jamais douté que l'état de nos organes et de nos sens n'ait beaucoup d'influence sur notre métaphysique et sur notre morale, et que nos idées les plus purement intellectuelles ... ne tiennent de fort près à la confor-

mation de notre corps ..." (Oeuvres, I, 288).

Alors pour obtenir des réponses à ses questions, Diderot est allé à Puisaux voir un aveugle. Là, il a remarqué la susceptibilité extrême des autres sens de cet homme, surtout le sens du toucher.

Le matérialisme est nettement exprimé ici. Il parle d'une morale dépendante de l'état du corps, et non d'un seul Dieu. Par exemple, pour l'aveugle, le vol est le crime le plus affreux car il ne peut pas se protéger; la pudeur ne signifie rien: "sans les injures de l'air, dont les vêtements le garantissent, il n'en comprendrait guère l'usage; et il ne devine pas pourquoi l'on couvre plutôt une partie du corps qu'une autre ..." (Oeuvres, I, 288). Les aveugles manquent de compassion, et ne sont touchés au coeur que par la plainte. Mais Diderot voit une comparaison dans le cas des autres hommes, qui ont tous leurs sens:

> Nous-mêmes, ne cessons-nous pas de compatir lorsque la distance ou la petitesse des objets produit le même effet sur nous que la privation de la vue sur les aveugles? tant nos vertus dépendent de notre manière de sentir et du degré auquel les choses extérieures nous affectent! Si nous avons de la compassion pour un cheval qui souffre, et si nous écrasons une fourmi sans aucun scrupule, n'est-ce pas le même principe qui nous détermine? Ah, madame! que la morale des aveugles est différente de la nôtre! que celle d'un sourd différerait bien de celle d'un aveugle, et qu'un être qui aurait un sens de plus que nous trouverait notre morale imparfaite, pour ne rien dire de pis! (Oeuvres, I, 289).

L'aveugle montre donc la relativité de toutes questions, et ici en particulier, celle de la morale.

Le deuxième sujet de sa recherche est Nicholas Saunderson, un aveugle qui a enseigné les mathématiques à Cambridge, et qui s'est spécialisé en optique. Le récit d'une conversation entre le mathématicien et un pasteur, M. Holmes, est très important, car c'est ici qu'on trouve un changement dans la pensée de Diderot.

Dans les Pensées et la Promenade, Diderot s'est servi du dessein dans la nature comme preuve de l'existence d'un Dieu, mais dans la Lettre sur les aveugles, ce concept est réfuté. Quand Holmes va chez Saunderson pour discuter l'existence de Dieu, le pasteur lui présente une telle preuve. Mais puisque Saunderson est aveugle, cette théorie n'a aucune valeur pour lui. Le mathématicien répond: "Si vous voulez que je croie en Dieu, il faut que vous me le fassiez toucher" (Oeuvres, I, 307). Le ministre du culte lui demande donc de porter ses mains sur lui-même pour trouver la preuve de Dieu dans le "mécanisme admirable de [son corps]." Néanmoins Saunderson n'est pas convaincu. Puisqu'il est aveugle, il a l'habitude de ne compter que sur lui-même, de chercher les réponses dans sa propre pensée. Quand il ne comprend pas, il peut accepter qu'il y ait des choses dont il ne sait rien. Son expérience est limitée à cause de son état physique. Il demande à son interlocuteur la même résignation humble devant la question d'un phénomène:

Un phénomène est-il au-dessus de l'homme? nous disons aussitôt: c'est l'ouvrage d'un Dieu; notre vanité ne se contente

pas à moins. Ne pourrions-nous pas mettre dans nos discours un peu moins d'orgueil, et un peu plus de philosophie? Si la nature nous offre un noeud difficile à délier, laissons-le pour ce qu'il est; et n'employons pas à le couper la main d'un être qui devient ensuite pour nous un nouveau noeud plus indissoluble que le premier (Oeuvres, I, 308).

Il rejette donc l'explication déiste du dessein. La nouvelle idée ajoutée dans la Lettre sur les aveugles est la question de savoir si l'ordre, que Holmes trouve comme la preuve de Dieu, a toujours existé? Saunderson donne une théorie de la production naturelle en applicant la règle de fausse position:

Si nous remontions à la naissance des choses et des temps, et ... si nous sentissions la matière se mouvoir et le chaos se débrouiller, nous rencontrerions une multitude d'êtres informes pour quelques êtres bien organisés. ... qui vous a dit à vous, à Leibnitz, à Clarke et à Newton, que dans les premiers instants de la formation des animaux, les uns n'étaient pas sans tête et les autres sans pieds? Je puis vous soutenir que ceux-ci n'avaient point d'estomac, et ceux-là point d'intestin ... (Oeuvres, I, 309).

Mais ceux qui étaient informes ne pouvaient pas durer; ils étaient imparfaits et donc plus faibles que les êtres bien organisés. C'est la survivance des plus aptes, les mieux organisés--voilà l'explication de l'ordre dans la nature. Puisque ce n'est que le hasard qui fait unir les éléments différents de la matière, les informes peuvent cependant être. Donc, ces "monstres", pour employer le terme de Diderot, ne sont pas la faute d'un Dieu impuissant ou méchant. Il n'y a de force motrice que le mouvement, c'est-à-dire, l'union, par hasard, des molécules. Donc,

l'exemple du dessein n'est plus valable comme preuve de l'existence d'une Intelligence suprême. Il n'y a pas d'ordre divin, et la variété de la nature peut être expliquée sans la création divine. C'est la survivance des mieux adaptés:

> Je puis vous soutenir que ... toutes les combinaisons vicieuses de la matière ont disparu, et qu'il n'est resté que celles où le mécanisme n'impliquait aucune contradiction importante, et qui pouvaient subsister par elles-mêmes et se perpétuer.
>
> Combien de mondes estropiés, manqués, se sont dissipés, se reforment et se dissipent peut-être à chaque instant dans des espaces éloignés, où je ne touche point, et où vous ne voyez pas, mais où le mouvement continue et continuera de combiner des amas de matière, jusqu'à ce qu'ils aient obtenu quelque arrangement dans lequel ils puissent persévérer (Oeuvres, I, 309, 310).

C'est un "ordre momentané" (Oeuvres, I, 311). On trouve ici la fondation de la théorie d'évolution et de la survivance du plus apte de Darwin, mais Diderot ne l'a pas encore complètement développée. Tandis que l'athée dans les Pensées philosophiques ne pouvait pas imaginer comment le mouvement seul pouvait engendrer l'univers, et surtout la vie organique, Diderot a maintenant trouvé sa réponse dans l'oeuvre de La Mettrie, l'Homme machine, qui avait été imprimée l'année précédente. Il y a une création continue par les forces inhérentes à la matière. Pour contre-balancer cette force de flux, il y a une recherche de la constance. C'est cette idée de la création spontanée dans la matière qui rend inutile l'idée d'un Dieu créateur. Donc, Diderot n'avait

plus besoin de l'argument déiste du dessein. Cette théorie explique la variété infinie de l'univers, et elle explique les "monstres" et les aberrations tels que Saunderson, qui ne pouvaient pas être l'oeuvre d'un Dieu intelligent. C'est plutôt par l'application de la règle de fausse position et l'élimination des inadaptés qu'on trouve les merveilles de la vie intelligente. Les tentatives infinies de la nature, selon Diderot, rendent raison de ces merveilles. A cette époque, Diderot n'a pas encore formulé un concept net de la force créatrice dans la matière. Il n'avait que le principe des forces mécaniques de la matière, vu dans le mouvement, le flux de la matière. Le spinoziste dans la Promenade du sceptique avait déjà mis Diderot sur la voie de concevoir un être unique inhérent dans la matière. Mais enfin Diderot abandonne tout recours à un Etre suprême, pour la force créatrice, qui imprègne tout. Il se montre complètement dépendant de la science, et donc est l'athée décrit par Shaftesbury:

> Ne reconnaître dans la nature d'autre cause, d'autre principe des êtres que le hasard; nier qu'une intelligence suprême ait fait, ordonné, disposé tout à quelque bien général ou particulier, c'est être un parfait athée (Oeuvres, I, 21).

C'est le hasard qui dirige tout:

> Si le premier homme eût eu le larynx fermé, eût manqué d'aliments convenables, eût péché par les parties de la génération, n'eût point rencontré sa compagne, ou se fût répandu dans une autre espèce, M. Holmes, que devenait le genre humain? il eût été enveloppé dans la dépuration générale de l'univers; et

cet être orgueilleux qui s'appelle homme, dissous et dispersé entre les molécules pour toujours, au nombre des possibles (Oeuvres, I, 309-310).

C'est donc le hasard qui a tout produit, un procédé infini de flux, et Saunderson devient symbole de l'exclusion d'un dessein surnaturel. "Voyez-moi bien, monsieur Holmes, je n'ai point d'yeux. Qu'avions-nous fait à Dieu, vous et moi, l'un pour avoir cet organe, l'autre pour en être privé?" (Oeuvres, I, 310). Sa cécité représente les doutes accablants, l'ignorance et l'inquiétude de Diderot devant la question de l'origine de l'univers et le rôle de l'homme dans cette création. On a déjà vu ce symbolisme à la fin de la Promenade du sceptique. Jacques Roger croit aussi que l'aveuglement de Saunderson n'est pas tout simplement un artifice littéraire:

Il serait injuste de ne voir là qu'un artifice littéraire. Diderot se trouve en face du scandale du mal et de la souffrance humaine ... Devant le monstre [Saunderson], toutes les arguties sont inutiles. Si Dieu n'est pas bon, il n'existe pas. La révolte du sentiment entraîne la conviction morale.[24]

Diderot est extrêmement honnête dans ses oeuvres. A la fin de la Lettre sur les aveugles, il se trouve encore incertain, déchiré par un doute qui imprègne tout:

Hélas! madame, quand on a mis les connaissances humaines dans la balance de Montaigne, on n'est pas éloigné de prendre

---

24. Jacques Roger, Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII[e] siècle (Paris: Armand Colin, 1963), p. 592.

sa devise. Car, que savons-nous? ce que c'est que la matière? nullement; ce que c'est que l'esprit et la pensée? encore moins; ce que c'est que le mouvement, l'espace et la durée? point du tout; ... Nous ne savons donc presque rien; cependant, combien d'écrits dont les auteurs ont tous prétendu savoir quelque chose! (Oeuvres, I, 330).

D'un côté, il s'est senti attiré par l'explication intellectuelle du matérialisme, qui lui donnait l'ordre qu'il avait tant cherché. De l'autre côté, il y avait l'aspect moral qui est nécessairement exclu dans la théorie matérialiste. Dans les écrits suivants, c'est-à-dire les Pensées sur l'interprétation de la nature et la trilogie du Rêve, il se tournera plus complètement vers le matérialisme. Mais après une telle explication de l'univers, il ne sera pas tout à fait satisfait, et ses autres écrits démontreront une hésitation devant cette philosophie pour y incorporer l'unique aspect moral de l'homme.

Voici donc la première étape de son développement, qui a eu son départ dans une jeunesse extrêmement orthodoxe. Il a fait son premier pas à travers une traduction de l'Essai sur le mérite et la vertu, où le "Discours préliminaire" et les notes qu'il avait ajoutés au texte, montrent un aspect destructeur dirigé contre l'intolérance et la corruption de l'Eglise. Ils montrent aussi un aspect constructif où il offre sa morale basée sur la connaissance de Dieu et la bienfaisance. De cette période théiste, il passe au déisme dans les Pensées philosophiques. Ici il introduit les passions qui sont la source de grandeur et de génie. Son traitement

de l'athée est très sympathique et son esprit semble bien ouvert à, et tolérant de, cette philosophie. Le développement du point du vue sceptique montre son état de doute et d'incertitude: si Dieu est tout-puissant, pourquoi le mal existe-t-il? Son troisième ouvrage, la Promenade du sceptique, commence avec une attaque peu voilée contre l'Eglise. Il reste déiste pour le moment tout simplement parce qu'il ne peut pas comprendre l'ordre et le dessein dans la nature sans explication d'un Créateur omniscient. Mais son incertitude, vue à travers le procédé littéraire du dialogue, va bientôt éclater dans l'athéisme quand la découverte scientifique de la génération spontanée par Needham comble la lacune. Entretemps, le livre, l'Homme machine, par La Mettrie lui montre la voie du matérialisme. Diderot développe sa propre théorie d'évolution, en applicant la règle de fausse position et la survivance des plus aptes qui expliquent l'ordre dans l'univers. Il n'a donc plus besoin de l'explication déiste de l'Intelligence suprême montrée dans le dessein de la nature. La morale est maintenant liée à l'état du corps et ne dépend plus du Créateur bienfaisant. Mais le doute et l'incertitude restent toujours. Diderot ne s'est jamais donné entièrement à une seule philosophie. Du catholicisme au théisme, du déisme au matérialisme, il n'y a pas de progression nette et distincte, car Diderot a toujours plusieurs philosophies en tête à la fois. Une étude de ses articles dans l'Encyclopédie sera utile pour

examiner ses aspects divers, et pour mettre en relief le conflit dans sa pensée.

## CHAPITRE III

## L'ENCYCLOPEDIE

Dans l'étude du "système religieux" de Diderot, on arrive maintenant à une oeuvre qui a absorbé au moins "quinze ou vingt ans des meilleures années de sa vie,"[1] oeuvre qui montre une variété de ses idées à travers cette période. On peut examiner ses articles de deux points de vue: un aspect destructeur et un aspect constructif qui montre sa propre philosophie.

Presque toutes ses oeuvres contiennent des attaques contre l'Eglise et ses institutions. L'Encyclopédie n'est certainement pas une exception. Selon Diderot, il y avait un but double de cet ouvrage: d'abord il voulait "rassembler les connaissances éparses sur la surface de la terre" afin que "nos neveux, devenant plus instruits, deviennent en même temps plus vertueux et plus heureux ..."[2] Le professeur Barker éclaircit le deuxième but de Diderot, qui devient évident après avoir lu quelques-uns de ses articles:

His second aim was to expose certain widespread prejudices, which meant, so far as religion was concerned, the under-

---

1. Daniel Mornet, Diderot (Paris: Hatier, 1966), p. 66.

2. Denis Diderot et Jean d'Alembert, eds. Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1765), V, 635. Pour éviter un nombre excessif de notes, tout renseignement à l'Encyclopédie paraîtra entre parenthèses dans le texte, avec la désignation "Enc," suivie par le tome et la page. Les citations directes seront en français moderne pour la convenance du lecteur.

mining of Christianity and its replacement by a new faith in natural morality which would establish bonds of mutual esteem and tolerance.[3]

Ces articles destructeurs peuvent être divisés en deux catégories: ceux qui sont apparemment orthodoxes mais qui, à travers le renvoi, deviennent ironiques, et ceux qui attaquent directement les institutions de l'Eglise.

Les articles "Cordeliers" et "Capuchon" peuvent servir à illustrer cette première catégorie. C'est une attaque indirecte à travers le renvoi, une devise empruntée à Bayle. Dans le premier, Diderot se montre chaleureusement orthodoxe, terminant cet article par la louange:

Quoique cet ordre n'ait pas eu en tout temps un nombre égal de noms illustres, il n'a cessé dans aucun de servir utilement l'Eglise et la société; et il se distingue singulièrement aujourd'hui par le savoir, les moeurs, et la réputation (Enc, IV, 214).

Le dernier renvoi suggère au lecteur de lire un article correspondant, "Capuchon", où Diderot commence par un paragraphe sur une grande polémique au sujet du capuchon de moine. En plus, il a fallu terminer cette querelle par les bulles de quatre papes! Pour conclure sa propagande, après avoir démasqué le ridicule d'une telle dispute, Diderot suggère que les lumières de la "saine philosophie" pouvaient aider les Cordeliers à distinguer le ridicule du valable. Si ce ren-

---

3. Joseph Edmund Barker, Diderot's Treatment of the Christian Religion in the Encyclopédie (New York: King's Crown Press, 1941), p. 12.

versement complet d'attitude dans les deux articles n'était pas suffisant pour signaler au lecteur que le premier a été écrit d'une manière ironique, Diderot ajoute dans son article "Encyclopédie" une référence à ce même renvoi:

> Enfin une dernière sorte de renvoi qui peut être ou de mot ou de chose, ce sont ceux que j'appellerais volontiers satiriques ou épigrammatiques; tel est, par exemple celui qui se trouve dans un de nos articles, ou à la suite d'un éloge pompeux on lit, voyez CAPUCHON. Le mot burlesque "capuchon" et ce qu'on trouve à l'article "Capuchon," pourrait faire soupçonner que l'éloge pompeux n'est qu'une ironie, et qu'il faut lire l'article avec précaution, et en peser exactement tous les termes (Enc, V, 643).

Il ne pouvait pas rendre plus claire sa méthode de subterfuge. Sans doute tous ceux qui ont lu cet article-ci ont relu "Capuchon" et "Cordeliers" pour les comparer, et ainsi ils ont gagné un peu de cet esprit philosophique en absorbant l'ironie et le ridicule voilés.

La deuxième catégorie se compose des articles où Diderot a attaqué directement les institutions chéries de l'Eglise. "Célibat" et "Pain béni" montrent bien son point de vue.

Ce philosophe a beaucoup écrit au sujet du clergé catholique. Les descriptions de l'hiérarchie de l'Eglise dans la Promenade du sceptique étaient loin de l'orthodoxie. Il examine le clergé d'un point de vue laïque dans l'article "Célibat", en demandant son utilité à l'homme, à la société des hommes, et à la société des chrétiens. Il traite la question d'une manière tout à fait pragmatique. Quant à

l'égard de l'espèce humaine, Diderot écrit:

> Comment ce titre /de 'bon'/ conviendrait-il à un individu, qui par son inaction et sa solitude tendait aussi directement à la ruine de son espèce. La conservation de l'espèce n'est-elle pas un des devoirs essentiels de l'individu? (Enc, II, 804).

Malgré le fait qu'il exempte le célibat consacré par la religion, son développement de cet aspect du célibat indique la distinction dans son esprit entre la morale de la société et celle de la religion.[4] A l'égard de la société, le célibat y nuit "en l'appauvrissant et en la corrompant. En l'appauvrissant, s'il est vrai ... que la plus grande richesse d'un état consiste dans le nombre des sujets." Qu'adviendrait-il de l'armée, du commerce, du travail, des fermes, s'il n'y avait pas assez de citoyens? En ce qui concerne "la société

---

4. "J'ajoute, à moins qu'il n'en ait été dispensé par quelqu'autorité supérieure à celle de la nature, afin qu'il soit bien clair qu'il ne s'agit nullement ici du célibat consacré par la religion; mais que celui que l'imprudence, la misanthropie, la légèrte, le libertinage, forment tous les jours; ..." (Enc, II, 804). Une explication de ce compromis peut être trouvée dans deux faits. D'abord, à ce moment-là, toute oeuvre devait subir l'inspection des censeurs. Si ce qui a été écrit ne différait pas des doctrines de l'Eglise, ou ne présentait aucune menace à l'ordre établie, les censeurs donnaient la permission d'imprimer les feuilles qu'ils avaient lues. La deuxième raison se trouve dans l'incarcération de Diderot à Vincennes à cause de son "blasphème" dans les Pensées philosophiques et la Lettre sur les aveugles. Le Gras décrit son attitude après cent deux jours de captivité: "Certes, il tient toujours aussi fortement à ses idées, à son oeuvre, à ses amis. Mais trois mois et demi de prison l'ont mûri plus que dix ans d'études. Il comprend que, pour réussir, un premier sacrifice devient indispensable. Atténuer, au moins dans l'expression, quelques-unes de ses plus chères idées. Contrainte atroce!" (Joseph Le Gras, Diderot et l'Encyclopédie (Amiens: Editions Edgar Malfrère, 1928), p. 65.

même si la tradition du célibat est aussi vieille que l'Eglise, "il n'y a point de loi divine écrite qui défende d'ordonner prêtres des personnes mariées, ni aux prêtres de se marier" (Enc, II, 804). Il ajoute l'idée de l'abbé de Saint Pierre que:

> le célibat des prêtres n'est qu'un point de discipline; qu'il n'est point essentiel à la religion chrétienne; que l'Eglise ayant le pouvoir de changer tous les points de discipline d'institution humaine; /et que/ si les états de l'Eglise catholique reçoivent de grands avantages de rentrer dans cette ancienne liberté /de se marier/, sans en recevoir aucun dommage effectif, il serait à souhaiter que cela fut; et que la question de ces avantages est moins théologique que politique, et regarde plus les souverains que l'Eglise, qui n'aura plus qu'à prononcer (Enc, II, 805).

Le reste de l'article se compose des extraits d'autres auteurs que Diderot a cités pour montrer à ses lecteurs, et surtout à ses adversaires, que "tous les esprits de qualité ... s'accordaient à critiquer l'institution du célibat ecclésiastique."[5] Donc, Diderot montre sa morale sociale ici, en décrivant le célibat d'une façon sociale plutôt que théologique.

Enfin dans "Pain béni" on trouve un exemple d'une attaque très peu voilée contre l'Eglise. En montrant que le prix du pain béni pour un an est quatre millions de livres, Diderot ajoute: "on s'étonne qu'il y ait tant de misère parmi nous; et moi en voyant nos extravagances et nos folies,

---

5. Jacques Proust, Diderot et l'Encyclopédie (Paris: Armand Colin, 1967), p. 472.

je m'étonne qu'il n'y en ait pas encore davantage." Mais Diderot a une suggestion:

> Le pain ne porte pas plus de bénédiction que l'eau qu'on emploie pour le bénir; et par conséquent on peut s'en tenir à l'eau, qui ne coûte rien, et supprimer la dépense du pain laquelle devient une vraie perte.

Il va jusqu'au point de suggérer une religion naturelle au lieu d'une telle cérémonie: "La religion ne consiste pas à déclarer des temples, à charmer les yeux ou les oreilles; mais à révérer sincèrement le créateur, et à nous rendre conforme à Jésus-Christ" (Enc, XI, 751). Diderot voit bien ce qui doit être dans l'Eglise, mais qui en réalité y manque. Donc, sans faire appel à *la religion révélée*, il donne sa propre morale de bienfaisance entre les êtres humains.

L'exposé de ses propres idées constitue son aspect constructif. Il est maintenant matérialiste et par conséquent, ou fataliste ou déterministe. Diderot hésite entre ces deux positions, et on trouvera tous les deux dans ses articles. Cette fluctuation, où Diderot est entraîné d'un côté vers le fatalisme par les conséquences logiques de son matérialisme, et de l'autre côté vers le déterminisme par son désir d'une morale, cessera dans Jacques le fataliste. Là, son expérience triomphera sur ses théories et il se décidera pour le déterminisme.

Son matérialisme est bien développé dans l'article "Naître". On ne naît point, et on ne meure point. On a toujours existé et on existera toujours, puisque l'identité

est produite par une certaine combinaison de molécules. Quand on semble mourir, les molécules quittent cette union pour en former une autre, pour devenir une partie d'un animal ou d'une plante.

> Un point qui vivait s'est accru, développé, jusqu'à un certain terme, par la juxtaposition, successive d'une infinité de molécules. Passé ce terme, il décroît, et se résout en molécules séparées qui vont se répandre dans la masse générale et commune (Enc, XI, 10).

C'est l'immortalité matérialiste.

Il y montre aussi la première indication de sa théorie de la sensibilité inerte et de la sensibilité active qui sera développée dans le Rêve de d'Alembert cinq ans plus tard: "Otez l'obstacle, et la force morte deviendra force vive: ôtez l'obstacle, et la vie inerte deviendra vie active."

Mais cette philosophie matérialiste entraîne nécessairement une morale matérialiste, au moins pour le moment. Les distinctions entre le bien et le mal disparaîssent dans le fatalisme. Dans "Laideur"[6] il affirme que "ce qui est nécessaire n'est ni bon ni mauvais, ni beau ni laid en lui-même"

---

6. La paternité des articles dans l'Encyclopédie a toujours été une question difficile. L'édition Assézat-Tourneux et l'ouvrage du professeur Barker ont attribué trop d'articles à Diderot qui ont été écrits par d'autres philosophes. Par contre, ils ont exclu certains autres articles qui sont très importants pour une étude de sa philosophie. Une des dernières contributions à cette question est l'article de John Lough, "The Problem of the Unsigned Articles in the Encyclopédie," in Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, ed. Theodore Besterman, Vol. XXXII (Genève: Institut et Musée Voltaire, 1965), pp. 327-390.

(Enc, IX, 176), et dans l'article "Vice", il constate que l'on devient "circonspect dans l'emploi des mots vicieux et vertueux." On y substitue "malheureusement et heureusement nés" puisque tout dépend de l'organisation du corps, c'est-à-dire l'organisation des molécules qui forment le corps. "Vous avez pitié d'un aveugle; et qu'est-ce qu'un méchant, sinon un homme qui a la vue courte, et qui ne voit pas au-delà du moment où il agit?" (Enc, XVII, 235).

L'article "Modification" traite l'être humain comme une marionnette dont les fils sont tirés par le hasard. Ce n'est pas l'homme qui agit, mais les forces extérieures qui agissent sur l'homme:

> L'homme, libre ou non, est un être qu'on modifie. Il n'y a pas de causes qui n'ayent son effet; il n'y a point d'effet qui ne modifie la chose sur laquelle la cause agit. Moins un être est libre, plus on est sûr de le modifier, et plus la modification lui est nécessairement attachée. Les modifications qui nous ont été imprimées, nous changent sans ressource, et pour le moment, et pour toute la suite de la vie (Enc, X, 602).

Dans "Machinal" il réfute la suggestion que notre vie est une suite d'instants nécessairement enchaînés les uns aux autres: "En examinant les choses en nous-mêmes, quand nous parlons de nos actions et de celles des autres, quand nous les louons ou que nous les blâmons, nous ne sommes certainement pas de cet avis" (Enc, IX, 794).

Diderot est bien conscient de cette dichotomie entre le fatalisme et le déterminisme. Dans celui-là il n'y a point d'actions libre de volonté, tandis que dans celui-ci

il y a les hommes "vertueux" ou "vicieux"; il y a la responsabilité morale. Mais selon Diderot, même si l'homme n'est pas libre du point de vue morale, il peut être modifié. Il y a toujours "les bons exemples, les bons discours, les châtiments, les récompenses, le blâme, la louange /et/ les lois" (Enc, IX, 945). Cette possibilité de modification morale semble être son compromis entre le fatalisme et le déterminisme.

L'aspect destructeur de Diderot est toujours dirigé vers l'Eglise, et l'Encyclopédie devient un instrument parfait pour semer ses idées dans toute la France. Les articles du philosophe dans l'entreprise montrent l'état de son esprit entre 1745 et 1765--période matérialiste, mais période d'hésitation devant les conséquences morales de cette philosophie. Il reviendra à la source de cette hésitation dans Jacques le fataliste et dans la Réfutation d'Helvétius, mais pour le moment il semble consolider son matérialisme avec les Pensées sur l'interprétation de la nature et la trilogie du Rêve de d'Alembert.

## CHAPITRE IV

## JUSQU'AUX BORNES DU MATERIALISME

Les Pensées sur l'interprétation de la nature étaient imprimées vers la fin de l'année 1753 ou au début de 1754. Elles se composent de cinquante-huit pensées, dont les thèmes principaux sont: la nature des sciences rationnelles, surtout les mathématiques; les limites des sciences rationnelles; la supériorité des sciences et de la philosophie expérimentales; une étude des méthodes expérimentales; la réfutation du système du Dr. Baumann,[1] et des questions sur la matière inerte et la matière vivante et la possibilité d'un passage de l'une à l'autre.[2] Ce sont les deux derniers sujets qui sont les plus intéressants pour une vue d'ensemble de Diderot.

Ses questions dans la toute dernière partie de cette oeuvre sont les plus révélatrices. Il parle d'abord de l'hétérogénéité de la matière, et l'explique ainsi:

> J'appellerai donc éléments, les différentes matières hétérogènes nécessaires pour la production générale des phénomènes de la nature; et j'appellerai la nature, le résultat général actuel, ou les résultats généraux successifs de la combinaison des éléments (Oeuvres, II, 56).

Donc, c'est la nature qui est l'identité de tout, et, si on suit sa morale matérialiste, le caractère aussi. C'est ainsi

---

1. Dr. Baumann: le pseudonyme de Maupertuis. (Marx W. Wartofsky, "Diderot and the Development of Materialist Monism," dans Diderot Studies II, ed. Otis E. Fellows and Norman L. Torrey [Syracuse: Syracuse University Press, 1952], p. 297).

2. Daniel Mornet, Diderot (Paris: Hatier, 1966), p. 201.

## [illegible]

[illegible]

qu'on est malheureusement ou heureusement né.

Il continue en citant l'état de flux de l'univers:

Si l'état des êtres est dans une vicissitude perpétuelle; si la nature est encore à l'ouvrage, malgre la chaîne qui lie les phénomènes, il n'y a point de philosophie. Toute notre science naturelle devient aussi transitoire que les mots. ... un doute qu'on vous pardonnerait peut-être, ô sceptiques, ce n'est pas que le monde ait été créé, mais qu'il soit tel qu'il a été et qu'il sera (Oeuvres, II, 57).

Ici, Diderot montre son inquiétude: que deviendra la science si tout est éternellement dans l'état de flux? Et c'est précisément l'ordre qu'il cherche, un ordre raisonné, qui peut être prédit.[3] Roger a exprimé le désir des absolus qu'a éprouvé Diderot:

Derrière la stablilté provisoire des formes et de l'ordre du monde sur laquelle une science pourrait se fonder, la pensée de Diderot découvre aussitôt la fluidité des choses, où nul point fixe ne peut servir de base à une construction intellectuelle. Diderot n'a pas pu vivre dans le relatif. Sa pensée va d'emblée à l'absolu, et il ne suffisait pas en la circonstance que cet absolu fût la Nature au lieu d'être Dieu.[4]

On reconnaît cette même recherche de l'absolu dans le Rêve de d'Alembert, où Diderot montre que, bien que les formes changent continuellement, le tout, la matière, est constante et éternelle; elle reste pour se réunir dans d'autres formes

---

3. Emita Hill, "Materialism and Monsters in Le Rêve de d'Alembert," dans Diderot Studies X, ed. Otis E. Fellows and Diana Guiragossian (Genève: Droz, 1968), p. 85.

4. Jacques Roger, Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle (Paris: Armand Colin, 1963), p. 677.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

nouvelles à travers les siècles. C'est l'immortalité qu'il a expliquée dans son article "Naître" dans l'Encyclopédie.

Encore une fois, on voit qu'il ne s'agit pas d'une preuve déiste de l'existence d'un Dieu. Cette explication ne concerne en rien une cause intelligente de l'univers. Au contraire, ce n'est que le hasard qui a déterminé et qui déterminera tout être. Diderot fait une comparaison avec les animaux:

> Le philosophe abandonné à ses conjectures ne pourrait-il pas soupçonner que l'animalité avait de toute l'éternité ses éléments particuliers, épars et confondus dans la masse de la matière; qui est arrivé à ces éléments de se réunir, parce qu'il était possible que cela se fit; que l'embryon formé de ces éléments a passé par une infinité d'organisations et de développements; qu'il a eu, par succession, du mouvement, de la sensation, des idées, de la pensée, de la réflexion, de la conscience, des sentiments ... ; qu'il a peut-être encore d'autres développements à subir et d'autres accroissements à prendre, qui nous sont inconnus; qu'il disparaîtra pour jamais sous une forme, et avec des facultés tout autres que celles qu'on lui remarque dans cet état de la durée? (Oeuvres, II, 58-59).

C'est sa théorie de l'évolution qu'on a déjà vue dans la Lettre sur les aveugles, mais ici elle est élargie un peu pour incorporer l'éternité de flux de la matière, qui change continuellement selon les particuliers,mais qui reste la même selon le tout.

Diderot introduit son idée de la matière morte et de la matière vivante, une théorie qu'il développera plus en détail dans le Rêve de d'Alembert:

> Il est évident que la matière en général est divisée en matière morte et en matière vivante. Mais comment se peut-il

faire que la matière ne soit pas une, ou toute vivante, ou toute morte? La matière vivante est-elle toujours vivante? Et la matière morte est-elle toujours et réellement morte, ne commence-t-elle jamais à vivre? (Oeuvres, II, 58).

Il trouvera sa réponse dans sa théorie de la sensibilité de la matière. Mais à ce moment, la seule explication qu'il puisse trouver, c'est celle de l'organisation: "Y a-t-il quelque autre différence assignable entre la matière morte et la matière vivante, que l'organisation ... ? (Oeuvres, II, 58-59).

Diderot n'a plus besoin d'un Etre suprême dans son système matérialiste. Il n'a guère fait mention de Dieu, mais on trouve une prière à la fin des Pensées sur l'interprétation de la nature qui peut être témoin à la fois de son fatalisme et du spectre de la morale qui le poursuit.

D'abord son fatalisme: "Je ne te demande rien dans ce monde; car le cours des choses est nécessaire par lui-même, si tu n'es pas; ou par ton décret, si tu es." Et plus loin, il ajoute: "Me voilà tel que je suis, portion nécessairement organisée d'une matière éternelle et nécessaire, ou peut-être ta créature" (Oeuvres, II, 61). Ayant embrassé une explication matérialiste de l'univers, il n'a d'autre recours qu'au fatalisme où tout n'est qu'une suite nécessaire d'évènements et l'homme n'a pas de libre arbitre. Ce sont les forces extérieures qui agissent sur l'homme, et non l'homme qui agit sur son environnement. Il est le produit nécessaire de son organisation; il est heureusement ou

malheureusement né, selon l'union de ses molécules.

Mais sans la croyance en Dieu, sans la religion, il n'a pas encore de base pour la morale. Cependant il ne pourrait pas s'empêcher "d'aimer la vérité et la vertu, et de haïr le mensonge et le vice." C'est encore son hésitation devant les conséquences morales du matérialisme fataliste, où tout est nécessaire, et où il n'y a pas de distinction entre le bien et le mal, au moins en théorie. Cependant son expérience lui montre qu'il fait continuellement cette distinction; il ne peut pas s'en empêcher.

Dans l'Essai sur le mérite et la vertu, Diderot avait déjà montré que Hobbes, un athée, était bon citoyen, bon parent.[5] Il répète cette même idée ici: "Mais si je suis bienfaisant et bon, qu'importe à mes semblables que ce soit par un bonheur d'organisation, par des actes libres de ma volonté, ou par le secours de ta grâce?" (Oeuvres, II, 61).

Encore une fois dans la conclusions des Pensées, il semble faire exception de l'homme pour lui donner quelque contrôle sur sa vie--une idée qui est en opposition avec celle du fatalisme, et qui montre ses tendances déterministes:

Puisque Dieu a permis, ou que le mécanisme universel qu'on

---

5. "L'athéisme laisse la probité sans appui. Il fait pis, il pousse indirectement à la dépravation. Cependant Hobbes était bon citoyen, bon parent, bon ami, et ne croyait point en Dieu. S'il y avait à s'étonner, ce ne serait pas d'un athée qui vit bien, mais d'un chrétien qui vit mal" (Oeuvres, I, 58-59).

appelle Destin a voulu que nous fussions exposés, pendant la vie, à toutes sortes d'événements; si tu es homme sage, et meilleur père que moi, tu persuaderas de bonne heure à ton fils qu'il est le maître de son existence, afin qu'il ne se plaigne pas de toi qui la lui as donnée (Oeuvres, II, 62).

Son déterminisme pour l'homme ne peut pas être mécanique. L'homme est conscient de ce qu'il fait, de ce qui se passe autour de lui, et c'est cette conscience qui le met à part. Bien que Diderot propose le fatalisme en tant que théorie, il semble le nier en tant que fait, au moins pour l'homme. En même temps, d'après ce que le philosophe a écrit dans cette oeuvre, l'homme, bien que supérieur, est quand même sans signification cosmique. Comme tout ce qui est matière, l'homme n'est qu'un dessein récurrent. Peut-être que l'homme n'est qu'une étape à un être qui est encore à évoluer, mais en tout cas, il n'est jamais le résultat d'un dessein intelligent. Il n'est que le résultat de l'organisation des molécules qui se combinent par hasard.

On voit donc le développement du système matérialiste qui devient de plus en plus clair dans l'esprit de Diderot, mais on voit aussi des lacunes, tel que le processus à travers lequel la matière morte devient la matière vivante. On retrouve aussi son souci de la morale, de la bienfaisance et de la vertu, maintenant sans base religieuse, et son hésitation devant le choix du fatalisme ou du déterminisme.

Dans le Rêve de d'Alembert, Diderot essaie délibérément de construire une explication logique de l'univers, basée sur le matérialisme. C'est à cause de sa recherche de

l'ordre dans le monde qu'il embrasse cette philosophie.[6] Il espère qu'un univers d'une seule substance peut être prédit et contrôlé, si l'homme, à travers sa connaissance scientifique, peut faire l'analyse de la matière. Dans l'Essai sur le mérite et la vertu et dans ses Pensées philosophiques, Diderot a trouvé une explication de l'ordre chez un Dieu raisonnable. Si la vie avait besoin d'un Dieu pour la créer, soit, mais le mal, et tous les "monstres" dans la nature comme Saunderson, ne pouvaient être la création d'un Dieu bon et tout puissant. Il a donc rejeté le déisme, mais avant d'embrasser l'athéisme et le matérialisme, il fallait que Diderot soit convaincu d'un pouvoir créateur inhérent dans la matière. Les découvertes scientifiques des années 1740-1755 lui ont donné sa réponse. Trembley avait découvert les pouvoirs régénérateurs du polypier, et en 1747, Needham avait introduit en France le concept de la génération spontanée.[7]

---

6. Hill, "Materialism and Monsters in Le Rêve de d'Alembert," p. 71.

7. Il serait utile ici d'esquisser l'expérience de Needham, car ce scientiste croyait avoir donné l'épreuve que les animaux peuvent naître de la matière morte. Il a mis de jus de viande rôtie dans une fiole, et puis l'avait stérilisé par une chaleur élevée, pour lui faire perdre la faculté productive. Mais au bout de quatre jours, la fiole était remplie d'animaux microscopiques, dont plusieurs étaient "très bien formés, animés et spontanés dans tous les mouvements." Plus de soixante expériences analogues faites sur différentes substances animales ou végétales ont donné les mêmes résultats. Needham a fait une observation forte intéressante quand on considère la théorie matérialiste de Diderot: les êtres, végétaux et animaux, ne sont pas séparés par aucune différence matérielle, mais les substances se convertissent l'une en l'autre par une modification à travers l'assimilation. (Needham, Nouvelles observations (1750), cité dans Jacques

Dans la Lettre sur les aveugles, Diderot se montre matérialiste et athée pour la première fois, mais comme noté ci-dessus, il y exprime aussi son incertitude, symbolisée par la cécité de Saunderson, qui est toujours dans l'obscurité.[8] Malgré cette incertitude, son désir pour l'ordre dans l'univers l'a poussé vers le matérialisme, qu'il a commencé à développer dans les Pensées sur l'interprétation de la nature.

Dans le Rêve de d'Alembert (1769) il continue ce développement du matérialisme pour construire un système logique et complet. Bien que ce soit un matérialisme moniste, Diderot ne peut pas accepter un matérialisme complètement mécanique, un fait soutenu dans son oeuvre la Réfutation d'Helvétius. Il ajoute à sa théorie un élément vitaliste quand il impute la sensibilité à chaque molécule. C'est cette force vitale qu'il a cherchée dans ses Pensées sur l'interprétation de la nature quand il a posé la question: "Y a-t-il quelque autre différence assignable entre la matière morte et la matière vivante, que l'organisation ... ?" (Oeuvres, II, 58-59). Mais on verra aussi que ce matérialisme moniste ne le satisfera pas complètement non plus, car dans son essai d'expliquer tout à travers la matière, il mélange l'homme avec les animaux et avec les plantes, et il

---

Roger, Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII[e] siècle (Paris: Armand Colin, 1963), pp. 494-506.

8. Ci-dessus, p. 36. Dans la Promenade du sceptique il a employé ce même symbolisme des ténèbres pour indiquer son doute (ci-dessus, p. 29).

Dans la *Lettre sur les aveugles*, Diderot se montre matérialiste et athée pour la première fois, mais comme nous disions, il y exprime aussi son incertitude, symbolisée par la décité de Saunderson, qui est toujours dans l'obscurité.[5] Malgré cette incertitude, son désir pour l'unité dans l'univers l'a poussé vers le matérialisme, qu'il a commencé à développer dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*.

Dans le *Rêve de d'Alembert* (1769) il continue ce développement du matérialisme pour construire un système logique et complet. Bien que ce soit un matérialisme complet, Diderot ne peut pas accepter un matérialisme complètement mécanique, un fait [illegible] dans son oeuvre la *Réfutation d'Helvétius*. Il ajoute à sa théorie un élément vitaliste quand il [illegible] la sensibilité à chaque molécule. C'est cette force vitale qu'il a cherché dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature* quand il a posé la question: "Il a-t-il quelque autre différence assignable entre la matière morte et la matière vivante, que l'organisation ..." (Oeuvres, II, 48-49). Mais un terme aussi que ce matérialisme [illegible] le matérialisme pas complètement non plus, car dans son essai d'[illegible] tout à travers la matière, il [illegible] l'homme avec les animaux et avec les plantes, et il

---

[illegible], *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle* (Paris: Armand Colin, 1963), pp. [illegible].

5. [illegible], p. 36. Dans la *Promenade du Sceptique* il a employé de même [illegible] des [illegible] pour [illegible] son [illegible], p. [illegible].

laisse de côté l'élément moral de l'être humain. Il pousse le matérialisme jusqu'à ses bornes; puis à travers les compromis du héros dans Jacques le fataliste et par la position prise dans la Réfutation d'Helvétius, il admet les faiblesses et l'insuffisance de cette théorie. Hill exprime cet éloignement du philosophe de son matérialisme absolu ainsi:

> Because his adoption of or conversion to materialism was conscious and deliberate, he is ready and able to look beyond it when it fails to account for reality as he experiences it, when his philosophic creed is at variance with his personal experience.[9]

Le but de cette partie du chapitre IV sera d'esquisser d'abord le matérialisme moniste de Diderot, et ensuite les indications de son hésitation devant cette même théorie quand il reconnaîtra ses défauts.

L'Entretien entre d'Alembert et Diderot commence par une discussion sur la sensibilité de la matière, sur cette force vitale:

d'Alembert: Si c'est une qualité générale et essentielle de la matière, il faut que la pierre sente.

Diderot: Pourquoi non?

d'Alembert: Cela est dur à croire.

Diderot: Oui, pour celui qui la coupe, la taille, la broie et qui ne l'entend pas crier (Oeuvres, II, 105).

Pour se servir de ses exemples, il n'y a donc pas de différence

---

9. Op. cit., p. 70.

---

7. Cf. Obl., p. 12.

entre le statue et la chair, sauf que dans celle-là (la vie inorganique), la sensibilité est inerte, et que dans la chair (la vie organique), la sensibilité est active. Pour illustrer cette hypothèse, Diderot trace le développement entre le marbre du statue et la chair de l'animal ou de l'être humain:

> Lorsque le bloc de marbre est réduit en poudre impalpable, je mèle cette poudre à l'humus ou terre végétale; je le laisse putréfier un an, deux ans, un siècle, le temps ne me fait rien. Il y a un moyen d'union /une plante/ entre l'humus et moi. Les plantes se nourrissent de la terre, et je me nourris des plantes (Oeuvres, II, 108).

L'animal est donc le laboratoire où la sensibilité inerte devient la sensibilité active. C'est l'assimilation de la matière morte dans un animal vivant qui transforme le potentiel en actif. L'influence de la théorie de Needham est évidente. La position de l'homme dans ce matérialisme moniste ne n'est distinguée que par le fait que sa matière est plus développée que celle de l'animal. A la fin, tout a le même destin:

> Celui qui exposerait à l'Académie le progrès de la formation d'un homme ou d'un animal, n'emploierait que des agents matériels dont les effets successifs seraient un être inerte, un être sentant, un être pensant, un être resolvant le problème de la précession des équinoxes, un être sublime, un être merveilleux, un être vieillissant, dépérissant, mourant, dissous et rendu à la terre végétale (Oeuvres, II, 110).

Tout est flux et changement, action et réaction, tout est le résultat du hasard. Ce point de vue est symbolisé dans les actions physiques de l'homme, surtout celle de l'union

sexuelle. La création de d'Alembert est décrite par Diderot d'une façon tout à fait matérialiste:

> Les moléçules qui devaient former les premiers rudiments de mon géomètre étaient éparses dans les jeunes et frêles machines de l'un et de l'autre [le chevalier de La Touche et Mme de Tencin], se filtrèrent avec la lymphe, circulèrent avec le sang, jusqu'à ce qu'enfin elles se rendissent dans les réservoirs destinés à leur coälition, les testicules de son père et de sa mère (Oeuvres, II, 109).

Le mouvement est une caractéristique importante de la matière. Tout est en train d'évoluer:

> Le vermisseau imperceptible qui s'agite dans la fange, s'achemine peut-être à l'état de grand animal; l'animal énorme, qui nous épouvante par sa grandeur, s'achemine peut-être à l'état de vermisseau ... (Oeuvres, II, 110).

Mais tout vient de la même substance. Il n'y a qu'une différence de l'organisation qui distingue la plante de l'animal et l'animal de l'homme.

Après cette présentation du matérialisme monistique dans l'Entretien, il y a la réaction contre cette philosophie dans le Rêve de d'Alembert. L'atmosphère de cette partie de la trilogie est irréelle, mais Diderot s'est protégé en choisissant cette forme, car un homme quand il rêve n'est pas responsable pour ce qu'il dit ou imagine.[10] Dans cette partie bien plus que dans l'Entretien, Diderot montre un préoccupation de l'aspect sexuel de l'homme, car on peut tirer une analogie avec la nature: tous les deux ont l'élément du

---

10. Hill, p. 77.

---

16. Ibid., p. 27.

hasard. L'homme, comme la nature, produit la vie nouvelle sans savoir ce qu'elle sera, ni même si elle survivra.

Quand d'Alembert rêve, il croit qu'il observe la génération spontanée de petites créatures dans le microscope de Needham. La fermentation dans la goutte d'eau de Needham est comparée à l'activité dans l'univers qui "dure un peu davantage." Mais on trouve l'ordre dans l'ensemble: "Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste" (Oeuvres, II, 132). Il fait une analogie à un essaim d'abeilles:

> Le monde, ou la masse générale de la matière, est la ruche. Les avez-vous vues s'en aller former à l'extrémité de la branche d'un arbre une longue grappe de petits animaux ailés, tous accrochés les uns aux autres par les pattes? Cette grappe est un être, un individu, un animal quelconque ... (Oeuvres, II, 126).

Si une de ces abeilles quitte l'essaim, et une autre prend sa place, l'ensemble, le tout, restera le même, bien qu'une seule partie ait changé.

La théorie de la génération spontanée est introduite dans son rêve où il dit:

> Qu'était l'éléphant dans son origine? Peut-être l'animal énorme tel qu'il nous paraît, peut-être un atome, car tous les deux sont également possibles; ils ne supposent que le mouvement et les propriétés diverses de la matière ... L'éléphant, cette masse énorme, organisée, le produit subit de la fermentation! Pourquoi non? (Oeuvres, II, 133).

Aussi est-ce la nécessité qui fait évoluer les organes, théorie que Lamarck développera aussi: "les organes produisent les besoins, et réciproquement les besoins produisent

les organes" (Oeuvres, II, 137).

On a vu donc la création (par la génération spontanée ou le passage de l'état d'inertie à l'état de sensibilité) et tout niveau d'intelligence (selon l'organisation et la spécialisation de la matière) dépendent de la matière. Mais quel est l'état de l'homme dans un tel système? Diderot a déjà dit: "Il n'y a plus qu'une substance dans l'univers, dans l'homme, dans l'animal" (Oeuvres, II, 117). Il n'y a pas d'individus; il n'y a qu'un seul individu qui est le tout, dont l'homme n'est qu'une partie: "Quand vous donnerez le nom d'individu à cette partie du tout, c'est par un concept aussi faux que si, dans un oiseau, vous donniez le nom d'individu à l'aile, à une plume de l'aile ..." (Oeuvres, II, 139).

On retrouve dans le Rêve de d'Alembert l'immortalité matérialiste qu'il avait exprimée dans l'Encyclopédie:

> Vivant, j'agis et je réagis en masse ... Mort, j'agis et je réagis en molécules ... Je ne meurs donc point? Non, sans doute, je ne meurs point en ce sens, ni moi, ni quoi que ce soit ... Naître, vivre et passer, c'est changer de formes ... Et qu'importe une forme ou une autre? (Oeuvres, II, 139-140).

Le hasard de la création dans la nature se montre surtout dans une discussion des fils qui déterminent le développement de l'être.[11] Un monstre peut être créé si un de ces fils est endommagé ou enlevé ou même tout simplement pincé. Quand la naissance de Julie de Lespinasse est tracée, on voit

---

11. Ces fils s'appellent chromosomes aujourd'hui. La science prétend qu'ils déterminent les caractéristiques physiques de l'homme.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

que ce n'était que la coincidence qui a déterminé son être particulier. Dans un texte qui peut servir comme une sommaire de cette idée du hasard dans la nature, Mlle de Lespinasse dit:

> Une machine dont la formation régulière ou irrégulière dépend d'un paquet de fils minces, déliés et flexibles, d'une espace d'écheveau où le moindre brin ne peut être cassé, rompu, déplace, manquant, sans conséquence fâcheuse pour le tout, devrait se nouer, s'embarrasser encore plus souvent dans le lieu de sa formation que mes soies sur ma tournette (Oeuvres, II, 149).

L'idée d'une cause finale est rejetée aussi, car il n'y a pas de raison pour laquelle un faisceau doit avoir toujours le même nombre de fils. Donc, la production d'un monstre est presque naturelle et probable, une idée qui ne donne pas de certitude à l'homme.[12]

On peut aussi analyser la réaction de d'Alembert dans son rêve après son entretien avec le philosophe. C'est surtout une attitude de crainte, d'inquiétude. Son sommeil, son repos est agité précisément parce qu'il trouve difficile d'accepter ces théories matérialistes. Il semble que tout son être s'y oppose. De même chez Diderot; après avoir développé une philosophie qui nie la réalité de quoi que ce soit hors de la matière, il ne peut pas trouver de stabilité. Il n'y a que l'inconsistance. Le hasard, la mutabilité et un état éphémère sont tout ce qu'on peut attendre; on les accepte comme naturels.[13] Ces monstres, ces aberrations, sont

---

12. Hill, p. 83.

13. Hill, pp. 83-84.

12. Watt, pp. 83-4.

13. Ibid, p. 84.

nécessaires, car "il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne ..." (Oeuvres, II, 139). Il faut considérer le tout. La matière doit prendre toutes les formes possibles (y compris les formes des monstres). Il faut avoir tous les chaînons, car une brèche indiquerait un univers imparfait.

Diderot a donc trouvé une méthode complète qui explique l'univers. Mais qu'est-ce qu'il a vraiment fait? "Creatures are reduced to their lowest common denominator and identified merely in terms of the material substance of which they are uniformly made."[14] Il a donc atteint à une espèce d'ordre, un ordre qui est à demi-mécaniste, à demi-vitaliste. Il est mécaniste dans la progression matérialiste vue dans la spécialisation de la matière, et vitaliste dans son addition de la sensibilité comme attribut de chaque molécule. Mais ce qui manque, c'est la morale. La troisième partie de la trilogie composée de l'Entretien, le Rêve et la Suite de l'Entretien montre la vérité de ce que le philosophe a dit dans ses Pensées sur l'interprétation de la nature: "Pour ébranler une hypothèse, il ne faut quelquefois que la pousser aussi loin qu'elle peut aller" (Oeuvres, II, 45). Dans la Suite de l'Entretien, Julie de Lespinasse et le Docteur Bordeu ne parlent que du mélange des espèces. Celui-ci fait allusion aux chèvre-pieds (demi-homme, demi-chèvre) qui seraient une "race vigoureuse, intelligente, infatigable et

---

14. Hill, p. 87.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

véloce dont nous ferions d'excellents domestiques" (Oeuvres, II, 189). C'est une telle considération qui montrera à Diderot qu'il a atteint les bornes de son matérialisme. La vertu et la bienfaisance, le bien général de la société font trop partie de sa personnalité pour qu'il les ignore longtemps. Dans ses écrits ultérieurs on verra une hésitation devant la position extrême trouvée dans la Réfutation d'Helvétius.

Ce matérialisme moniste se compose d'une éternité de flux, où tout est gouverné par le hasard, où la matière morte peut devenir la matière vivante à travers la sensibilité, et où l'individu se perd dans le tout. Ce sont les bornes de son matérialisme. Il ne peut pas accepter que l'homme n'ait pas sa qualité unique.

## CHAPITRE V

## L'INSAISISSABLE

Il serait utile à ce point de clarifier le progrès du matérialisme, et les conséquences ou fatalistes ou déterministes, pour mieux voir ce que Diderot est en train de modifier dans Jacques le fataliste et dans la Réfutation d'Helvétius.

Pour se débarrasser de toute religion révélée et de tout concept d'un Dieu pour expliquer l'univers, Diderot s'est tourné vers le matérialisme, et sa morale reçoit, par conséquent, une base biologique. Il a développé cette idée pour la première fois dans la Lettre sur les aveugles, où il a parlé de ceux auxquels il manque un sens, et qui ont donc une morale différente, tel que Saunderson. Du point de vue éthique, cette théorie a une signification fâcheuse, car elle limite la morale à une utilité biologique, c'est-à-dire aux fonctions de la conservation et de la propagation, et met l'homme sur le même niveau que les animaux. La vertu, par conséquent, doit être comprise selon les désirs et les besoins physiques de l'homme. Tout ce qui le satisfera du point de vue physique est vertueux. Une autre conséquence logique du matérialisme est une morale relative, c'est-à-dire une morale dépendante du temps et du lieu. Les instincts biologiques, donc, sont tous importants. Plus tard, dans le Rêve de d'Alembert, Diderot constate que le bien et le mal n'ont pas un sens moral, mais se traduisent dans le sens

## CHAPITRE V

## L'INTERPRÉTATION

Il serait utile à ce point de clarifier le progrès de matérialisme, et les conséquences de fatalistes ou déterministes, pour ainsi voir ce que Diderot est en train de modifier dans *Jacques le fataliste* et dans la *Réfutation d'Helvétius*.

Pour se débarrasser de toute relation révélée et de tout concept d'un Dieu pour expliquer l'univers, Diderot s'est tourné vers le matérialisme, et ne serait repris, par conséquent, une base biologique. Il a développé cette idée pour la première fois dans la *Lettre sur les aveugles*, où il a parlé le tout auxquels il tendra un tout, et qui ont donc une morale différente, tel que Bentham. Du point de vue éthique, cette théorie a une signification fâcheuse, car elle limite la morale à une utilité biologique, c'est-à-dire aux fonctions de la conservation et de la procréation, et sur l'homme sur le même niveau que les animaux. Le vertu, par conséquent, doit être exercée selon les désirs et les tendres physiques de l'homme. Tout ce qui le satisfait ne quitte la vue physique est vertueux. Une autre conséquence logique du matérialisme est une morale relative, c'est-à-dire une morale dépendante du temps et du lieu. Les instincts biologiques, donc, sont tous importants. Tout tard, dans la *Lettre de d'Alembert*, Diderot constate que le bien et le mal n'ont pas un sens moral, mais se traduisent dans la peine

organique de l'adaptation, de la survivance, et du but évolutif. Il admet en même temps que le cerveau, "l'origine du faisceau," peut devenir le maître des fils. Donc un grand homme peut dominer les sensations qui viennent de l'extérieur. Ce n'est pas à dire que Diderot renonce à son éthique évolutive. A cette époque, il garde la croyance que l'homme est le résultat de son organisation, du point de vue physique aussi bien que du point de vue moral.

Cependant, il se trouve aux limites de son matérialisme. En théorie, tout va bien. Il peut tout expliquer nettement par le matérialisme, mais l'aspect théorique n'est que la moitié de la philosophie de Diderot. Il reste encore l'aspect expérimental qui, dans ce cas, entre en conflit avec son aspect théorique. Il connaît à merveille l'homme physique, mais il voit bien que son explication matérialiste est insuffisante. Il y a des qualités insaisissables qui ne sont pas propres à cette catégorie; ce sont des qualités plutôt incorporelles. D'un côté, c'est une morale au-dessus des besoins physiques de conservation et de propagation. De l'autre côté, c'est une conscience de ce qui se passe autour de soi, et une capacité d'en juger les conséquences, de choisir celles qui seraient les plus avantageuses. Ce sont les échappatoires du matérialisme. Si l'esprit est synonyme du corps, si en vérité les lois mécaniques règlent tout, d'où vient cette capacité? Cet aspect conscient de l'homme est un facteur nouveau qui nie un fatalisme total et y sub-

stitue un déterminisme qui permet l'évaluation et la décision individuelles. Il y a donc un sens de responsabilité qui manque dans le fatalisme. Au contraire, si l'être humain est tout simplement le résultat des facteurs physiques, il n'y a pas de contrôle autonome. Lequel est le plus vraisemblable, évalué à travers l'expérience? Jacques le fataliste est, en partie, l'histoire de ce conflit. On verra, à travers le compromis dans la philosophie de Jacques, une hésitation devant les conséquences qui venaient du matérialisme extrême trouvé surtout dans le Rêve de d'Alembert.

Composé en 1773 et publié en 1796, c'est l'histoire d'un maître et son valet Jacques, qui voyagent à cheval. On ne sait ni d'où ils viennent, ni où ils vont. Chemin faisant, ils bavardent pour mieux passer le temps, et Jacques commence à raconter l'histoire de ses amours, comment, blessé au genou dans un combat, il s'est épris de la jeune fille, Denise, qui l'a soigné. Le récit, qui n'est en vérité qu'une petite partie de l'ouvrage, est le prétexte d'une vaste discussion sur le fatalisme. Jacques affirme que l'homme n'a que l'illusion d'agir librement et que ses actes sont le résultat de causes indépendantes de lui. Le maître proteste.

Comme dans presque tous ses autres écrits, Diderot se sert de la forme du dialogue pour démontrer tous les aspects de sa pensée. Il y en a trois dans Jacques le fataliste: c'est-à-dire celui de Jacques, ou l'aspect rigoureusement théorique; celui du Maître, ou l'aspect conservateur,

et enfin celui du narrateur qui intervient fréquemment pour y mêler ses propres idées. A vrai dire, Jacques n'est pas complètement fataliste, ni le Maître complètement conservateur. A la fin de l'histoire ils ont tous les deux mélangé leur point de vue. C'est l'idée essentielle de ce développement, car il montre l'incertitude de Diderot en face des extrêmes, surtout l'extrême de son matérialisme.

Il semble après la lecture de ce roman, que Jacques s'attache au fatalisme parce que c'est une manière assez facile de vivre, et non pour une raison philosophique. Si tous les événements sont "irrévocablement fixés à l'avance par une cause unique et surnaturelle,"[1] il n'a pas de responsabilité. Il ne peut rien. C'est en effet l'attitude du capitaine de Jacques qui lui a enseigné cette philosophie: "tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas était écrit là-haut" (Oeuvres, VI, 9). S'il suivait cette doctrine, il serait plutôt stoïque; il accepterait tout sans sentiment, puisque c'était "écrit là-haut." Mais il y a bien d'exemples où Jacques ne peut pas conserver sa philosophie. Quand il se rappelle le jour où il a quitté sa famille, il se met à pleurer. Il a même essayé maintes fois d'abolir ces sentiments. Il parle de la nuit, l'obscurité dans laquelle il marche puisqu'on ne sait pas ce qui a été ordonné. En tout, il se trouve sot quand il pleure mais néanmoins il ne

---

1. "Fatalisme", Petit Larousse (Paris: 1960), p. 424.

et enfin salut du marcateur qui intervient fréquemment pour y saisir ses propres idées. A vrai dire, Jacques n'est pas complètement fataliste, ni le Maître complètement chemineur. A la fin de l'histoire ils ont donc leur dernier mot point de vue. C'est l'idée essentielle de ce déraisonnement, car il montre l'incertitude de Diderot en face des extrêmes, surtout l'extrême de son matérialisme.

Il semble après la lecture de ce roman, que Jacques s'attache au fatalisme parce que c'est une manière assez facile de vivre, et non pour une raison philosophique. Si tous les événements sont "irrémédiablement fixés à l'avance par une cause unique et surnaturelle,"[1] il n'a pas de responsabilité. Il ne peut rien. C'est en effet l'attitude du capitaine de Jacques qui lui a enseigné cette philosophie "tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas était écrit là-haut" (Oeuvres, VI, 9). S'il suivait cette doctrine, il serait plutôt étonné il accepterait tout sans sentiment, puisque c'était écrit là-haut.[2] Mais il a le bien d'exemplier où Jacques ne peut pas consacrer sa philosophie. Quand il se rappelle le jour où il a quitté sa famille, il se met à pleurer. Il a même essayé maintes fois d'abolir ces sentiments. Il parle de la nuit, l'obscurité sans laquelle il serait quelqu'un ne sait pas ce qui a été ordonné. En tout, il ne trouve pas quand il pleure sans économie il ne

---

1. "Fatalisme", Petit Larousse (Paris: 1960), p. 424.

peut s'empêcher ni de pleurer ni de rire. C'est-à-dire que malgré toutes ses théories, il ne peut s'empêcher de rester humain. Dans un discours tres révélateur, Jacques parle de son incapacité de toujours vivre sa philosophie. Quand son maître lui demande à quoi lui servirait d'abandonner tous ses sentiments, Jacques lui répond:

> A me délivrer de souci, à n'avoir plus besoin de rien, à me rendre parfaitement maître de moi, à me trouver aussi bien la tête contre une borne, au coin de la rue, que sur un bon oreiller. Tel je suis quelquefois; mais le diable est que cela ne dure pas, et que dur et ferme comme un rocher dans les grandes occasions, il arrive souvent qu'une petite contradiction, une bagatelle me déferre; c'est à se donner des soufflets. J'y ai renoncé; j'ai pris le parti d'être comme je suis; et j'ai vu, en y pensant un peu, que cela revenait presque au même, en ajoutant; Qu'importe comme on soit? C'est une autre résignation plus facile et plus commode (Oeuvres, VI, 87).

Mais quelles sont les circonstances qui lui permettent de tenir ferme? C'est surtout en parlant de ses théories. Il est très facile de parler; agir est autre chose. Quand vient une crise, la plupart du temps il réagit avec ses sentiments. Ce n'est que par examen retrospectif qu'il regagne son sang-froid, quand il est loin de l'incident.

Le Maître n'est pas entièrement fidèle à sa morale traditionnelle non plus. Souvent il mélange sa philosophie avec le fatalisme quand il console Jacques par sa propre doctrine. Par exemple, quand son valet racontait son départ de son foyer, "Jacques se mit à pleurer, et son maître à lui représenter que cela était écrit là-haut" (Oeuvres, VI, 46). Donc, on voit que ni l'un ni l'autre n'est complète-

peut s'empêcher ni de pleurer ni de rire. C'est-à-dire que malgré toutes ses théories, il ne peut s'empêcher de rester humain. Dans un discours très révélateur, Jacques parle de son incapacité de toujours vivre en philosophie. Quand son maître lui demande à quoi lui servirait d'abandonner tous ses sentiments, Jacques lui répond:

> A ne délivrer de souci, à n'avoir plus besoin de rien, à se rendre parfaitement maître de soi, à se trouver aussi bien la tête contre une pierre, au coin de la rue, que sur un bon oreiller. Tel je suis quelquefois; mais le diable est que cela ne dure pas, et que dur et ferme comme un rocher dans les arrêtés occasions, il arrive souvent qu'une petite contradiction, une bagatelle ne déferre; c'est à se donner des soufflets. J'y ai tenté; j'ai pris le parti d'être comme je suis; et j'ai vu, en y pensant un peu, que cela revenait presque au même, en ajoutant: Qu'importe comme on soit? C'est une autre résignation plus facile et plus commode. (Oeuvres, VI, 57).

Mais quelles sont les circonstances qui lui permettent de tenir ferme? C'est surtout en parlant de ses théories. Il est très facile de parler: mais est autre chose. Quand vient une crise, la plupart de temps il réagit avec des sentiments. Ce n'est que par grande rétrospectif qu'il regarde son sang-froid, quand il est loin de l'incident.

Le Maître n'est pas entièrement fidèle à ses morale traditionnelle non plus. Souvent il mélange sa philosophie avec la fatalisée quand il console Jacques par sa propre doctrine. Par exemple, quand son valet maintenait son départ de son foyer, Jacques ne sit à plaindre, et son maître à lui représentant que cela était écrit là-haut (Oeuvres, VI, 65). Donc, on voit que si l'un ni l'autre n'est complète-

ment convaincu de sa philosophie.

L'attitude du narrateur confirme la contradiction entre la théorie et l'expérience, car il se met des fois du côté de Jacques, des fois du côté du Maître. Diderot montre son pouvoir omnipotent en tant qu'auteur: il peut changer l'histoire, ou il peut l'ajourner. "Que cette aventure ne deviendrait-elle pas entre mes mains, s'il me prenait en fantaisie de vous désespérer!" (Oeuvres, VI, 13). Plus tard il ajoute: "Lecteur, vous me traitez comme un automate, cela n'est pas poli ... Il faut sans doute que j'aille quelquefois à votre fantaisie; mais il faut que j'aille quelquefois à la mienne ..." (Oeuvres, VI, 71). Il semble que l'intention de Diderot soit très claire. En tant que narrateur, il dit:

> Son maître ... continua son histoire, que j'interromprai, si cela vous convient; ne fût-ce que pour faire enrager Jacques, en lui prouvant qu'il n'était pas écrit là-haut comme il le croyait, qu'il serait toujours interrompu et que son maître ne le serait jamais (Oeuvres, VI, 250).

Diderot a choisi cet ordre narratif pour démontrer les qualités arbitraires, capricieuses et déréglées. Donc, à travers Jacques et sa narration, Diderot montre que la vie elle-même est arbitraire et non mécanique.[2]

Quelle est la morale dans Jacques le fataliste? Deux qualités constructives se découvrent: "l'intuition" et l'altruisme. Bien que Diderot ne se serve jamais ainsi du

---

2. Lester G. Crocker, "Jacques le fataliste, an 'expérience morale'," dans Diderot Studies III, ed. Otis E. Fellows et Gita May (Genève: Droz, 1961), p. 80.

mot "intuition", ce terme semble décrire précisément l'attitude du Maître. Le professeur Loy écrit à ce sujet:

There is the almost intuitive feeling of the Master that certain acts are intrinsically good and beautiful and virtuous. Such judgement need not be intuitive, but rather the result of long living, practicing good taste in the social body.[3]

"L'intuition" suggère la spontanéité, l'habitude de faire quelque chose sans y penser, comme si c'était tout à fait naturel. Le professeur Mornet, considérant l'ensemble des ouvrages de Diderot a décrit le conflit du philosophe au sujet de ce sentiment intérieur:

Toute l'oeuvre de Diderot est, d'une part, la réfutation dialectique et expérimentale du cri de Rousseau: 'conscience, conscience, instinct divin! ...'; et d'autre part, une adhésion ardente et pathétique à ce cri.[4]

L'exemple ci-dessous tiré de Jacques le fataliste peut aussi servir à mieux expliquer cette attitude.

La deuxième qualité de cette morale est l'altruisme, un amour désintéressé d'autrui, qui est en contradiction nette avec la théorie matérialiste affirmant une morale biologique basée sur les besoins physiques de conservation et de propagation. Il y a un exemple précis des deux exceptions dans Jacques le fataliste. Le premier exemple démontre les deux aspects intuitifs et altruistes. Jacques

---

3. John Robert Loy, Diderot's Determined Fatalist: A Critical Appreciation of Jacques le fataliste (New York: King's Crown Press, 1950), p. 182.

4. Daniel Mornet, Diderot (Paris: Hatier, 1966), p. 61.

habite chez le chirurgien qu'il paye chaque jour pour soigner son genou. Un jour, il est allé dans un cabaret. où il entend crier une femme. Il sort et la trouve à terre, s'arrachant les cheveux en désespoir. Elle était allée acheter une cruche d'huile qui coutaît neuf francs, plus qu'elle ne gagnait en un mois. Voilà donc la situation. Jacques décrit ses actions ainsi:

> Tout le monde la plaignait; je n'entendais autour d'elle que, 'la pauvre femme!' mais personne ne mettait la main dans la poche. Dans ce moment survinrent les petits enfants de cette femme, ils étaient presque nus, et les mauvais vêtements de leur mère montraient toute la misère de la famille; ... Tel que vous me voyez, il en fallait dix fois moins pour me toucher; mes entrailles s'émurent de compassion, les larmes me vinrent aux yeux. A l'instant, déliant ma bourse et lui jetant deux gros écus, 'tenez, ma bonne, lui dis-je, en voilà douze ...' et sans attendre ses remerciements, je repris le chemin du village (Oeuvres, VI, 84-85).

Plus tard, après y avoir pensé, il n'a pas le même sentiment de générosité, mais le fait est qu'il a agi spontanément, et même sans penser à sa propre conservation, car il est resté chez le chirurgien le gousset vide. Le Maître lui répond que "c'est l'oubli de ton propre besoin qui fait le principal mérite de ton action" (Oeuvres, VI, 85). Le deuxième exemple traite de l'altruisme dans la tentation physique de propagation. Bien que Jacques ait déjà eu des rapports amoureux avec trois femmes sans y penser, quand il s'agit de Denise, dont il est amoureux, il sait se contrôler pour ne pas gâcher son amour pour elle. Il a fait de son mieux pour la persuader de le rendre heureux du point de vue

physique, et quand elle a refusé il s'est fâché en disant "C'est que vous ne m'aimez pas." Alors, elle s'offre complètement, puis fond en pleurs et est suffoquée de sanglots. La réaction de Jacques montre qu'il a oublié ses propres besoins physiques et ne pense qu'à elle:

> Il reconduisit Denise sur la chaise, se jeta à ses pieds, essuya les pleurs qui coulaient de ses yeux, lui baisa les mains, la consola, la rassura, crut qu'il en était tendrement aimé, et s'en remit à sa tendresse sur le moment qu'il lui plairait de récompenser la sienne (Oeuvres, VI, 284).

Donc, ce sont les aspects positifs de la morale qui restent dans l'esprit de Diderot malgré son matérialisme. C'est la bienfaisance qu'on a trouvée dans l'Essai sur le mérite et la vertu, mais modifiée. Son expérience lui a donné l'épreuve de sa validité, et lui a montré les qualités incorporelles de l'homme qui ne pouvaient pas être expliquées par une morale complètement biologique.

Diderot donne deux exemples dans lesquels les passions ont changé le destin. C'est dans le récit des histoires de Mme de Pommeraye et le père Hudson qu'on voit la capacité de l'homme d'agir sur son milieu avec sa propre volonté. Dans les deux cas, c'est un renversement complet du résultat proposé par les causes "déterminantes". Les deux personnages sont extrêmement puissants; ils contrôlent ceux qui les entourent. Il sont pleins de sang-foid, et rien ne peut les détourner de leur but. C'est surtout chez le père Hudson qu'on trouve cette démonstration des passions. Deux novices

ont essayé de le prendre en flagrant délit d'adultère, mais à travers ses ruses et son sang-froid, le père Hudson réussit à changer tout à fait son destin. Ce sont les deux jeunes religieux qui sont découverts dans une maison de prostituées, et c'est le père Hudson qui continue à se distraire comme auparavant. La leçon de ces exemples est que ceux qui ont de fortes passions, et du sang-froid, dominent leur propre destin. Ils peuvent agir sur les causes pour les changer. C'est une attitude définitivement déterministe.

Donc on voit un point de vue déterministe plutôt que fataliste chez Diderot à cette époque. Le fatalisme ne laisse aucun libre arbitre à l'homme, et le laisse sans distinction morale. Mais Jacques a déjà montré qu'il ne peut pas vivre ainsi. Alors ni fataliste ni conservateur, il incline plutôt vers le déterminisme, qui admet que l'homme peut agir sur son milieu pour changer son destin.

La dernière oeuvre à considérer dans le développement de la philosophie de Diderot est la Réfutation de l'ouvrage intitulé l'Homme, écrite en 1773-1774. C'est là qu'on trouvera une hésitation devant les conséquences du matérialisme qu'Helvétius a poussé jusqu'à ses extrêmes. Mais il est important de souligner que cette oeuvre ne marque point une renonciation du matérialisme développé depuis la Lettre sur les aveugles. C'est plutôt une réévaluation continuée de cette philosophie, réévaluation qu'il avait commencée dans Jacques le fataliste, où Diderot a reconnu que ses théories

et son expérience ne lui donnaient pas les mêmes conclusions.

Cette même réévaluation fait partie de la Réfutation d'Helvétius aussi. Diderot, philosophe extrêmement honnête, avoue les limites de ses propres connaissances. Par exemple, il ne comprend pas le procédé de juger:

L'être totalement privé de mémoire sent, mais il ne juge pas; le jugement suppose la comparaison de deux idées. La difficulté consiste à savoir comment se fait cette comparaison, car elle suppose deux idées présentes. Helvétius aurait coupé un terrible noeud, s'il nous avait expliqué bien clairement comment nous avons deux idées présentes à la fois, ou comment ne les ayant pas présentes à la fois, cependant nous les comparons. (Oeuvres, II, 300).

Diderot ne trouve pas la réponse dans l'organisation de la matière:

Si, partant du seul phénomène de la sensibilité physique, propriété générale de la matière ou résultat de l'organisation, il en eut déduit avec clarté toutes les opérations de l'entendement, il eut fait une chose neuve, difficile et belle.

Il faut que les notions de matière, d'organisation, de mouvement, de chaleur, de chair, de sensibilité et de vie soient encore bien incomplètes (Oeuvres, II, 301, 302).

Bien qu'il ait développé sa propre théorie du passage de la sensibilité inerte à la sensibilité active, il admet que ce n'est qu'une théorie:

Je vois clairement dans le développement de l'oeuf et quelques autres opérations de la nature, la matière inerte en apparence, mais organisée, passer par des agents purement physiques, de l'état d'inertie à l'état de sensibilité de de vie,mais la liason nécessaire de ce passage m'échappe.

Il faut en convenir, l'organisation ou la coordination de

parties inertes ne mène point du tout à la sensibilité, et la sensibilité générale des molécules de la matière n'est qu'une supposition, qui tire toute sa force des difficultés dont elle débarrasse, ce qui ne suffit pas en bonne philosophie. (Oeuvres, II, 301, 302).

Il comprend bien qu'il faut être organisé pour sentir et agir, mais "les motifs immédiats et prochains de nos aversions et de nos désirs sont autre chose." (Oeuvres, II, 302). Mais cette "autre chose" reste pour lui toujours "insaisissable", grâce à son manque de connaissances.

Pour apprécier l'importance de cette hésitation, il faut savoir quelles sont les idées principales d'Helvétius dans l'Homme. Ce philosophe a présenté à son lecteur un sensualisme simpliste, où le jugement est réduit à la sensibilité, où la motivation liée à la conduite individuelle est le plaisir des sens, où la source unique et la justification suprême des jugements moraux est l'intérêt, et ou l'éducation a un rôle absolu dans le développement des individus. Pour Helvétius, tout dépend des circonstances et du hasard. Si la toute puissante éducation était la même pour tout le monde, les hommes seraient les mêmes. Son oeuvre est une suite de généralisations et d'exagérations qui n'admet pas de distinctions ni d'exceptions. C'est surtout par cette voie que Diderot attaque l'oeuvre et trouve l'occasion d'y ajouter ses propres idées et ses modifications. Ce sont donc les aspects principaux que réfute Diderot.

Le sensualisme simpliste d'Helvétius unirait l'homme avec l'animal dans la même catégorie, et si l'on revenait

à l'année 1769 on verrait que Diderot a fait la même chose dans le Rêve de d'Alembert. Mais son attitude envers la position de l'homme dans la hiérarchie de la matière a changé pour incorporer les éléments uniques de l'homme. C'est une distinction qui est très importante pour Diderot, et il la développe à fond. Bien que l'homme soit encore le produit de l'évolution, l'homme est à part. Il faut faire une distinction entre l'homme et l'animal. Diderot demande à Helvétius:

Diderot: Quelle différence mettez vous entre l'homme et la brute?

Helvetius: L'organisation.

Diderot: En sorte que si vous allongez les oreilles d'un docteur de Sorbonne, que vous le couvriez de poil et que vous tapissiez sa narine d'une grande membrane pituitaire, au lieu d'éventer un hérétique, il poursuivra un lièvre, ce sera un chien. Et que si vous raccourcissez le nez du chien ... (Oeuvres, II, 334).

Il faut avoir des causes propres à l'homme, et plus loin il ajoute: "Quelle utilité retirerai-je d'une enfilade de conséquences qui conviennent également au chien, à la belette, à l'huitre, au dromadaire?" (Oeuvres, II, 300-301). Une différence est que l'homme est perfectible à cause de sa raison dominante. "Il conserve toute son autorité, et il en use pour se perfectionner: il combine toutes sortes d'idées et de sensations, parce qu'il ne sent rien fortement" (Oeuvres, II, 323). C'est sa conscience de ce qui est autour de lui, sa capacité de se servir de plusieurs idées à la fois pour

prévenir les conséquences de ses actes qui le met à part, tandis que l'animal est subjugé par ses sens. Sa raison, s'il en a une, est dominée par un sens despotique. La conséquence est que

> toute l'âme du chien est au bout de son nez, et il va toujours flairant. Toute l'âme de l'aigle est dans son oeil, et l'aigle va toujours regardant. Toute l'âme de la taupe est dans son oreille, et elle va toujours écoutant (Oeuvres, II, 323).

L'exemple parfait de la distinction entre l'homme et l'animal, et même entre l'homme et ses semblables est le génie, tel que Newton qui a vu des fruits se détacher d'un arbre et tomber.

> Il soupçonne que la force qui précipite les [corps] graves vers le centre de la terre, retient les corps célestes dans leurs orbites: il compare cette idée avec les observations astronomiques, et il découvre la loi de l'univers (Oeuvres, II, 369).

Helvétius, dans le sixième chapitre de son premier volume a écrit "sentir, c'est juger." Dans le Rêve de d'Alembert, Diderot avait constaté que la sensibilité physique était la source des idées, des émotions et des jugements, mais la généralisation de son ami lui a montré la fausseté de cette théorie. Par exemple, l'idiot sent, mais il ne juge pas; de même pour les animaux. Encore une fois il faut faire une distinction:

> Passer brusquement de la sensibilité physique, c'est-à-dire de ce que je ne suis une plante, une pierre, un métal, à l'amour du bonheur; de l'amour du bonheur à l'intérêt; de

l'intérêt à l'attention; de l'attention à la comparaison des idées; je ne saurais m'accommoder de ces généralités-là; je suis homme, et il me faut des causes propres à l'homme (Oeuvres, II, 300).

Diderot est d'accord qu'il faut sentir pour agir, et avoir une certaine organisation pour sentir, mais ce sont des conditions de base, et non les causes de la répugnance et du désir de l'homme. Dire que l'ambition et la jalousie ne sont que la sensibilité physique est une grande exagération. Les hommes, tels que le philosophe et le fanatique peuvent agir suivant des motifs qui ne sont pas sensuels. Diderot souligne l'originalité du jugement, son caractère actif. Chaque individu a ses traits particuliers, sa courbure d'âme, son régime intérieur. "Tout s'est fait en nous parce que nous sommes nous, toujours nous, et pas une minute les mêmes" (Oeuvres, II, 373).

Au lieu d'une morale biologique, Diderot a présenté une morale plutôt incorporelle, basée sur l'altruisme, dans Jacques le fataliste. Il se sert de la même philosophie pour réfuter la motivation chez Helvetius, c'est-à-dire le plaisir des sens et l'intérêt. C'est "l'insaisissable" dont il parle: "N'y a-t-il que du plaisir physique à posséder une belle femme? N'y a-t-il que de la peine physique à la perdre ou par la mort ou par l'inconstance?" (Oeuvres, II, 304). La vertu et le vice ont leurs propres récompenses sur terre. La vertu, comme dans l'Essai sur le mérite et la vertu apporte le bonheur:

> Je suis convaincu que dans une société même aussi mal ordonnée que la nôtre, où le vice qui réussit est souvent applaudi, et la vertu qui échoue presque toujours ridicule, je suis convaincu, dis-je, qu'à tout prendre, on n'a rien de mieux à faire pour son bonheur que d'être un homme de bien; c'est l'ouvrage, à mon gré, le plus important et le plus intéressant à faire, c'est celui que je me rappellerais avec le plus de satisfaction dans mes derniers moments (Oeuvres, II, 345).

Diderot serait le dernier à nier l'importance de l'éducation. Après quinze ou vingt années de travail sur l'Encyclopédie, on dirait bien qu'il soutenait la valeur de l'instruction. Ce qu'il nie, c'est la déclaration d'Helvétius que l'éducation a un rôle absolu dans le développement des individus. La faute de son ami est qu'il généralise trop. "Il dit: l'éducation fait tout. Dites: L'éducation fait beaucoup. Il dit: L'instruction est la source unique de la différence entre les esprits. Dites: C'est un des principes" (Oeuvres, II, 356-357). La théorie de la sensibilité inerte et la sensibilité active trouve sa continuation dans les idées inertes et actives. C'est la réponse de Diderot devant l'affirmation d'Helvétius que l'enfant n'est pas né génie. Il est vrai que le bébé, au moment de sa naissance, est sans idées et sans passions, comme l'écrit Helvétius, mais ce qui est important, c'est que l'enfant a une disposition propre à concevoir des idées et à développer toutes sortes de passions. Le principal selon Diderot est que "chaque homme naît avec une aptitude propre à une chose," et le but de l'éducation est d'appliquer l'enfant "à la chose à laquelle il est propre ..." (Oeuvres, II, 406, 374).

L'origine de cette aptitude, selon Diderot, est en partie dans l'organisation, mais il existe aussi une qualité "insaisissable" et incorporelle qui se trouve dans le génie:

> Les écoles sont pleines d'enfants si désireux de la gloire, si studieux, si appliqués! ils ont beau travailler, se tourmenter, pleurer quelquefois de leur peu de progrès, ils n'en avancent pas davantage; tandis que d'autres, à côté d'eux, légers, inconstants, distraits, libertins, paresseux, excellent en se jouant (Oeuvres, II, 340).

Il dit que la mémoire extraordinaire "est un résultat d'organisation particulier," mais il admet aussi qu'il y a un aspect qui ne peut pas être expliqué par le physique:

> Si entre les hommes plus parfaitement organisés il en est si peu de spirituels, c'est que l'esprit n'est pas le résultat de la finesse des sens combinée avec la bonne éducation: c'est qu'il est encore autre chose que l'excellence et des sens et de l'enseignement ne donne pas (Oeuvres, II, 319).

Diderot réunit les aspects physiques et moraux dans cette citation:

> C'est la nature, c'est l'organisation, ce sont des causes purement physiques qui préparent l'homme de génie; ce sont des causes morales qui le font éclore; c'est une étude assidue, ce sont des connaissances acquises qui le conduisent à des conjectures heureuses; ce sont ces conjectures vérifiées par l'expérience qui l'immortalisent (Oeuvres, II, 369).

Donc Diderot se trouve au milieu d'un compromis, où sa philosophie matérialiste incorpore des éléments moraux, et où l'homme peut prévenir des conséquences, pour changer ce qui ce passe autour de lui. L'homme est unique.

## CHAPITRE VI

## CONCLUSION

Connaître Diderot, c'est savoir qu'il a maintes idées en tête à la fois. Comme l'athée dans la Promenade du sceptique, il voit clair. Le développement de sa pensée montre qu'à travers sa vie, il a cherché des réponses dans plusieurs philosophies. D'abord, dans sa jeunesse, il croyait que l'Eglise pouvait le satisfaire. A un certain moment il semblait que plusieurs facteurs l'ont mené en cette direction orthodoxe: ses parents, le canonicat offert par son oncle, et sa propre inclination. Mais la succession de son oncle est allée à un autre, et ses parents l'ont envoyé à Paris pour continuer ses études. Là, il a mené la vie de bohème jusqu'à ce qu'il ait rencontré Mlle de Champion, qu'il a épousée. Il fallait absolument gagner la vie. Ses premiers efforts se trouvaient dans la traduction des livres anglais, puisqu'il connaissait à fond cette langue. Son "Discours préliminaire" et ses notes, ajoutés à son traduction de l'Essai sur le mérite et la vertu de Shaftesbury, fournissent la première indication de la philosophie de Diderot. Bien qu'il ait eu une jeunesse extrêmement orthodoxe, on trouve ici une attaque dirigée contre les institutions de l'Eglise. De tels assauts se trouveront dans presque tous ses écrits et indiqueront sa détresse devant la corruption, l'intolérance, bref, devant l'absence de la bienfaisance parmi les hommes. Alors, c'est précisément cet élément qu'il présente dans ses

## CONCLUSION

ouvrages. Dès le commencement, il s'est rendu compte de la dichotomie entre la morale orthodoxe et la morale séculière. Dans ses notes, il se déclare théiste. Il croit encore en Dieu, mais c'est plutôt un Dieu naturel, loin de la religion révélée. Le bonheur de l'homme reste dans la bienfaisance humaine, et les passions de l'homme sont la source de sa distinction.

En 1746 il est beaucoup plus audacieux. Il écrit ses Pensées philosophiques où il attaque avec une grande véhémence le fanatisme, le manque de raison dans l'Eglise, et le concept orthodoxe de Dieu dans lequel l'Etre suprême a toutes les faiblesses de l'homme, telles que la vengeance, la haine et la cruauté. Les Pensées, bien que divisées et sans interlocuteurs, ressemblent à un dialogue, forme littéraire qui lui permet de montrer nettement les aspects divers de sa pensée--le déisme, l'athéisme et le scepticisme. Le premier est le plus fort alors, surtout puisque Diderot ne pouvait pas expliquer la création et l'ordre dans l'univers sans Etre suprême. Son traitement de l'athée est extrêmement sympathique et indique un esprit de tolérance envers cette philosophie. Il est très intéressant de remarquer que l'argument du déiste devant l'athée est basé sur la science et la nature et jamais sur la religion révélée. Le point de vue sceptique est développé aussi, témoignage de son incertitude et de son doute, car bien qu'il voie un certain ordre dans l'univers, il y a toujours la question du mal. Comment

est-ce qu'un Dieu bon et miséricordieux pouvait permettre au mal de continuer?

Ce dernier point de vue est surtout développé dans la Promenade du sceptique qui commence par une attaque contre l'Eglise dans la forme d'une allégorie. La deuxième partie est consacrée à plusieurs conversations entre philosophes. L'athée triomphe du dévot puisque le premier est guidé par la raison qui lui permet de voir les choses telles quelles sont, tandis que le second est aveuglé par sa foi. Deux autres points de vue sont développés ici, ceux du pyrrhonien et du spinosiste. Leurs débats sont terminés par une obscurité qui enveloppe tout. Ces ténèbres symbolisent l'incertitude intérieure de Diderot qui n'attend que la découverte scientifique de la génération spontanée pour abandonner son concept de Dieu.

La Lettre sur les aveugles est imprimée dans la même année où les Nouvelles Observations de Needham ont été traduites in français. Diderot cesse de parler d'un Etre suprême et laisse de côté son explication déiste de l'univers. La dichotomie entre les aberrations de la nature et un Créateur omniscient l'a poussé à chercher une réponse dans une philosophie matérialiste. Au lieu d'une Intelligence suprême, c'est le hasard qui dirige tout. L'ordre dans l'univers s'explique par l'évolution, la survivance des mieux adaptés et l'application de la règle de fausse position. La matière semble avoir toutes les réponses à ses

questions. La morale devient relative selon la condition du corps, et toute distinction entre le bien et le mal est perdue. La suite logique du matérialisme est le fatalisme, et ce qui est nécessaire au corps ne saurait être ni bon ni mauvais. Les "monstres" dans la nature ne sont qu'une combination inférieure, défectueuse, de molécules. Donc, ils ne sont pas la faute d'un Créateur tout-puissant, mais l'aberration du hasard.

Son explication matérialiste devient de plus en plus complète dans les Pensées sur l'interprétation de la nature, et surtout dans le Rêve de d'Alembert. Un des problèmes qu'il essaie de résoudre est celui du lien entre la matière morte et la matière vivante. Il appelle ce lien la sensibilité, une qualité inerte dans la matière morte, et active dans la matière vivante. La transformation d'une qualité à l'autre a lieu dans l'assimilation des minéraux par la plante, et la digestion de la plante par l'animal. Ainsi, Diderot a essayé de tout expliquer par sa théorie matérialiste, mais ce développement a des conséquences fâcheuses. D'abord l'homme, range dans la même catégorie avec les plantes et les animaux, est impuissant devant les règles de la composition de la matière. Sa vie est gouvernée par sa naissance, c'est-à-dire par la combinaison de ses molécules, qui détermine son point de vue. La morale est vue comme phénomène biologique. Tout ce qui satisfait les besoins physiques de conservation et de propagation est vertueux.

Il en résulte un conflit dans l'esprit de Diderot, et il ne saurait se décider pour une seule philosophie. Sa théorie maintient que tout peut être destiné une fois pour toutes dès la naissance de l'homme, mais son expérience lui prouve le contraire; l'homme fait continuellement la distinction entre le bien et le mal et peut changer son destin. Ce conflit, entre le fatalisme et le déterminisme se trouve dans l'Encyclopédie et surtout dans Jacques le fataliste dans lequel les compromis de Jacques indiquent un éloignement du fatalisme. Bien que Jacques se déclare fataliste, il ne peut pas renoncer à ses sentiments humains. Chaque fois qu'il adopte une attitude stoïque, c'est plutôt après l'incident, quand il est loin du danger. Les deux histoires de Mme de Pommeraye et du père Hudson montrent la capacité de l'homme d'agir pour changer son destin. Donc, le point de vue de Diderot est plutôt déterministe que fataliste, car le premier coincide plus avec son expérience et attribue à l'homme un certain contrôle sur son destin.

La Réfutation d'Helvetius illustre une hésitation devant le matérialisme extrême présenté par Helvétius, mais en même temps, d'une manière significative, ce n'est pas une renonciation de cette théorie. C'est tout simplement que Diderot se rend compte de l'insuffisance de ses connaissances. Il sait bien que l'homme est différent des animaux, mais la cause de cette différence lui est inconnue. Diderot avoue qu'il ne peut pas trouver la réponse dans l'organisation

de la matière, ni dans la sensibilité physique, mais il voit bien les manifestations de cette différence "insaisissable." Il sent intuitivement dans sa propre vie la morale, la raison, la sensibilité de l'esprit. Ces caractéristiques humaines, dont la réalité est vérifiée par son intuition, l'ont poussé à établir sa théorie de bienfaisance, son idée de la moralité. Cette vertu seule apportera le bonheur et la satisfaction aux hommes.

Donc, la recherche de Diderot s'est terminée par une demi-victoire. D'un côté, son "système religieux" est satisfait par la théorie de bienfaisance, libre des contraintes de la religion révélée. De l'autre côté, son matérialisme laisse à désirer dans l'explication de la qualité unique de l'homme.

OUVRAGES CONSULTES


Albert, Paul. La Littérature française au dix-huitième siècle. Paris: Hachette, 1879.

Barker, Joseph Edmund. Diderot's Treatment of the Christian Religion in the Encyclopédie. New York: King's Crown Press, 1941.

Besse, Guy. "Observations sur la Réfutation d'Helvétius par Diderot." dans Diderot Studies VI, 29-47. ed. Otis E. Fellows. Genève: Droz, 1964.

Creed, John Martin et John Sandwith Boys Smith. Religious Thought in the Eighteenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.

Cresson, André. Diderot: sa vie, son oeuvre. Collection Philosophes. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

Crocker, Lester G. The Embattled Philosopher: A Biography of Denis Diderot. Lansing: Michigan State College Press, 1954.

_____. "Jacques le fataliste, an 'expérience morale," dans Diderot Studies III, 73-101. ed. Otis E. Fellows et Gita May. Genève: Droz, 1961.

_____. "Two Diderot Studies: Ethics and Esthetics," dans The Johns Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages, XXVII. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1952.

Cru, Robert Loyalty. Diderot as a Disciple of English Thought. New York: Columbia University Press, 1913.

Desné, Roland. "Les Leçons inédites de La Réfutation de l'Homme d'après le manuscrit autographe de Diderot," dans Diderot Studies X, 35-47. ed. Otis E. Fellows et Diana Guiragossian. Genève: Droz, 1968.

Diderot, Denis. Dialogues, introd. par Francis Birrell. New York: Brentano's, 1927.

Albert, Paul. _La littérature française au XIXe siècle_. Paris: Hachette, 1901.

Barnes, Thomas Garner. _Legacy of the Liberators: The History of the Constitutional Development of French Equatorial Africa, 1944 to the Present_. New York: St. Martin's Press, 1974.

Barre, Raymond. _Économie politique_. 2 vols. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

Bastide, Roger. _Art et société_. Paris: Payot, 1977.

Beauvoir, Simone de. _Mémoires d'une jeune fille rangée_. Paris: Gallimard, 1958.

Bernard, Claude. _Introduction à l'étude de la médecine expérimentale_. Paris: J.-B. Baillière et fils, 1865. Nouvelle édition, 1947.

Bernard, Claude. _Leçons de physiologie opératoire_. Paris: J.-B. Baillière et fils, 1879.

Bernard, Claude. _Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux_. 2 vols. Paris: J.-B. Baillière et fils, 1878-79.

Bernard, Claude. _Principes de médecine expérimentale_. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

Bernard, Claude. _Rapport sur les progrès et la marche de la physiologie générale en France_. Paris: Imprimerie Impériale, 1867.

Bernard, Claude. _Science expérimentale_. Paris: J.-B. Baillière et fils, 1878.

Bernard, Claude. _Science et morale_. Paris: Ernest Flammarion, 1923.

Bernard, Claude. _Théorie de la vie_. Paris: Ernest Flammarion, 1923.

Bernard, Claude. _Variétés littéraires_. Paris: Ernest Flammarion, 1924.

Bernard, Claude. _Variétés médicales_. Paris: Ernest Flammarion, 1924.

Bernard, Claude. _Variétés philosophiques_. Paris: Ernest Flammarion, 1924.

Bernard, Claude. _Variétés scientifiques_. Paris: Ernest Flammarion, 1924.

Bernard, Claude. _Variétés scientifiques et littéraires_. Paris: Ernest Flammarion, 1924.

Bernard, Claude. _Variétés scientifiques et philosophiques

Diderot, Denis. Diderot's Early Philosophical Works, ed. et trad. Margaret Jourdain. The Open Court Series of Classics of Science and Philosophy. Chicago: Open Court Publishing Co., 1916.

_____, et Jean d'Alembert, eds. Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. 17 vols. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1765.

_____. Le Neveu de Rameau, ed. critique par Jean Fabre. Genève: Droz, 1950.

_____. Oeuvres complètes, eds. J. Assézat et Maurice Tourneux. 20 vols. Paris: Garnier, 1875.

_____. Pensées philosophiques, ed. et intro. par Robert Niklaus. Genève: Droz, 1950.

Gillot, Hubert. Denis Diderot. L'homme; ses idées philosophiques, esthétiques, littéraires. Paris: Courville, 1937.

Godefroy, Frédéric. Histoire de la littérature française: depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours. Paris: Gaume, 1879.

Gordon, Douglas H. et Norman L. Torrey. The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text. New York: Columbia University Press, 1947.

Grava, Arnolds. "Diderot and Recent Philosophical Trends," dans Diderot Studies IV, 73-105. ed. Otis E. Fellows. Genève: Droz, 1963.

Hermand, Pierre. Les Idées morales de Diderot. Deuxième série de la Bibliothèque de la Faculté des Lettres. Paris: Presses Universitaires de France, 1923.

Hill, Emita. "Materialism and Monsters in Le Rêve de d'Alembert," dans Diderot Studies X, 67-95. ed. Otis E. Fellows et Diana Guiragossain. Genève: Droz, 1968.

Lefebvre, Henri. Diderot. Collection Grandes Figures. Paris: Hier et Aujourd'hui, 1949.

Le Gras, Joseph. Diderot et l'Encyclopédie. Amiens: Editions Edgar Malfère, 1928.

Diderot, Denis. Diderot's Early Philosophical Works, ed. at trad. Margaret Jourdain. The Open Court Series of Classics of Science and Philosophy. Chicago: Open Court Publishing Co., 1916.

_____, et Jean d'Alembert, eds. Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. 17 vols. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1765.

_____. Le Neveu de Rameau, ed. critique par Jean Fabre. Genève: Droz, 1950.

_____. Oeuvres complètes, eds. J. Assézat et Tourneux. 20 vols. Paris: Garnier, 1875.

_____. Pensées philosophiques, ed. et intro. par Robert Niklaus. Genève: Droz, 1950.

Gillot, Hubert. Denis Diderot. L'homme; ses idées philosophiques, esthétiques, littéraires. Paris: Courville, 1937.

Godefroy, Frédéric. Histoire de la littérature française: depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours. Paris: Garnier, 1904.

Gordon, Douglas H. et Norman L. Torrey. The Censorship of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text. New York: Columbia University Press, 1947.

Grava, Arnoldo. "Diderot and Recent Philosophical Trends," dans Diderot Studies IV, 95-105. Ed. Otis F. Fellows. Genève: Droz, 1963.

Gerrand, Pierre. Les idées sociales de Diderot. Deuxième série de la Bibliothèque de la Faculté des Lettres. Paris: Presses Universitaires de France, 1938.

Hill, Emile. "Materialism and Monotheism in La Vie de d'Alembert," dans Diderot Studies X, 57-73. Ed. Otis F. Fellows et Diana Guiragossian. Genève: Droz, 1968.

Lefebvre, Henri. Diderot. Collection Grandes Figures. Paris: Mar et Fujiwara'hui, 1949.

Le Dent, Joseph. Diderot et l'Encyclopédie. Lettres Editions Hiver Fallières, 1928.

Lough, John. "The Problem of the Unsigned Articles in the Encyclopédie," dans Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 327-390. ed. Theodore Besterman. Vol. XXXII. Genève: Institut et Musée Voltaire, 1965.

Loy, J. Robert. Diderot's Determined Fatalist: A Critical Appreciation of Jacques le fataliste. New York: King's Crown Press, 1950.

Mauzi, Robert. "La Parodie romanesque dans Jacques le fataliste," dans Diderot Studies VI, 89-133. ed. Otis E. Fellows. Genève: Droz, 1964.

Morley, John. Diderot and the Encyclopaedists. 2 vols. London: Macmillan, 1905.

Mornet, Daniel. Diderot. Connaissance des Lettres, No. 7. Paris: Hatier, 1966.

Palmer, R. R. Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France. Princeton: Princeton University Press, 1939.

Pommier, Jean. Diderot avant Vincennes. Paris: Boivin, 1939.

Proust, Jacques. Diderot et l'Encyclopédie. Paris: Armand Colin, 1967.

Reinach, Joseph. Diderot. Les Grands Ecrivains Français. Paris: Hachette, 1894.

Roger, Jacques. Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle: la génération des animaux, de Descartes à l'Encyclopédie. Paris: Armand Colin, 1963.

Thomas, Jean. L'Humanisme de Diderot. Paris: Belles-Lettres, 1938.

Tourneux, Maurice. Diderot et Catherine II. Paris: Calmann Lévy, 1899.

Vartanian, Aram. "From Deist to Atheist: Diderot's Philosophical Orientation, 1746-1749," dans Diderot Studies I, 46-94. ed. Otis E. Fellows et Norman L. Torrey. Syracuse: Syracuse University Press, 1949.

Venturi, Franco. Jeunesse de Diderot: 1713-1753, trad., Juliette Bertrand. Paris: Skira, 1939.

Wartofsky, Marx. "Diderot and the Development of Materialist Monism," dans Diderot Studies II, 279-329. ed. Otis E. Fellows et Norman L. Torrey. Syracuse: Syracuse University Press, 1952.

96912YF TH 4646

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

LIBRARY
VA. 24553